JAN HARTENSTEIN

Historia de la Filosofía Antigua para Alumnos Avanzados de Instituto

pf

Título original: *Geschiedenis van de antieke filosofie voor gevorderden leerlingen in het voortgezet onderwijs.*

ÍNDICE.

– PREFACIO. p. 5

– INTRODUCCIÓN. p. 7

I. PECULIARIDADES DE LOS DISCURSOS DE LA CIENCIA, LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA. p. 15

II. GEOGRAFÍA Y GÉNESIS DE LA FILOSOFÍA. p. 23

III. ATENAS. p. 49

IV. PLATÓN. p. 69

V. ARISTÓTELES. p. 91

– EPÍLOGO. p. 105

– BIBLIOGRAFÍA. p. 107

– ÍNDICE DE PERSONAJES ANTIGUOS. p. 113

PREFACIO.

Como la mayoría de los prefacios escritos por mí hasta el presente parecen molestar a unos u otros, dejo esta página en blanco con objeto de que cada cual imagine que aquí se ha escrito lo que mejor le parezca.

Jan Hartenstein.

INTRODUCCIÓN.

Antes del siglo VII a.C. los griegos solían llamar *sabiduría*, σοφία,[1] a la inteligencia de Zeus. Según Homero, sólo éste conocía el *destino* o μοῖρα.[2] Era el único ser todopoderoso,[3] capaz incluso de anticipar el futuro.[4] Ahora bien, ¿por qué, en vez de hacer lo que le diera la gana, sólo cumplía con lo dictado por la μοῖρα? Hasta los olímpicos lo ignoraban.[5] Para poder comprenderle deberían haber visto lo que aquél percibía y haber contado con su inteligencia. Pero, no podemos discernir cuáles son los motivos de un dios. Parece absurdo que, para cumplir sus designios, Zeus debiera permitir que vejaran a sus hijos. Así, por ejemplo, sucedió con Heracles, servidor de Euristeo. Todavía fue peor lo acaecido con Sarpedón, pues tras encarar a Patroclo,[6] Zeus permitió que pereciera y sus despojos quedaran, además, irreconocibles y expuestos.[7] Este hijo de dios tuvo algo más que mala suerte, pues su padre anticipaba tal final[8] y ser pasto de alimañas era espantoso según la cosmovisión religiosa de un griego durante la época Alto-Arcaica.[9] Sin embargo, Zeus, a pesar de su omnipotencia, consintió. Para esto nuestra inteligencia no alcanza. ¿Es Dios un mal Padre? ¿Qué ocurrió ahí? Parece que también a Zeus las cosas deberían haberle ido mejor.[10]

---

[1] Véase el origen etimológico de σοφός en Chantraine (1980: 1030).

[2] Acerca de su etimología, consúltese μείρομαι en Chantraine (1980: 678).

[3] *Il.*, VIII, 10-24.

[4] *Il.*, XIII, 347-350; XV,72-77.

[5] Hera y Atenea, sus más allegados parientes, nada saben de sus motivos, hasta el extremo de incurrir en su ira; cf., *Il.*, VIII, 397-408.

[6] *Il.*, XV, 66-67.

[7] *Il.*, XVI, 482-486, 521-522, 544-546, 638-640.

[8] Zeus hace partícipe a Hera de que, en su furor bélico, Patroclo matará (entre otros muchos jóvenes) a Sarpedón, su propio hijo; cf. *Il.*, XV, 66-67. Anticipa una muerte que deberá dolerle. Hera le recuerda que si lo devuelve sano y salvo, cualquier otro dios podrá hacer otro tanto con sus propios hijos, combatientes en Troya; cf., *Il.*, XVI, 445-447. Zeus deja que Hera crea lo que desee, pero no piensa en su estirpe; derrama lágrimas de sangre como manifestación de duelo por su hijo; sin embargo, es claro que no se plantea siquiera sustraerle de su sino; *Il.*, XVI, 458-460.

[9] Incluso los dioses padecieron compasión, sentimiento extraño en ellos, tras ver cómo el cadáver de Héctor era arrastrado sin piedad, día tras día, por un Aquiles encolerizado e incitaron a Hermes para que hurtara sus restos; *Il.*, XXIV, 23-24.

[10] El sacrificio de un dios todopoderoso fue un elemento singular del la religión griega, si bien no poseyó el papel central del judaísmo y el cristianismo con los casos de Adán y Jesús. Durante buena parte del siglo XX, se vino sugiriendo, sin prueba, que la religión homérica no lo fue en absoluto, que era una brillante invención de los

He aquí, quizás, el motor de la filosofía, la religión y las ciencias: *la extrañeza del mundo*. La vida es rara. Nos acostumbramos a la muerte, la enfermedad, las guerras, las desigualdades, etc. Pero, con todo, lo que acontece nos sigue pareciendo injusto y extraño. Lo real es insólito desde el momento en que se manifiesta tan inusitado el sino de Dios. Sin embargo, los griegos entendieron que, a pesar de su singularidad, este universo, en algún nivel y de algún modo, constituía una totalidad ordenada, un κόσμος.[11] Aparentemente, la vida resulta un *caos* (χάος),[12] pero ellos creyeron que cuanto sucede, ocurre por una razón poderosa, cifrada en la μοῖρα.[13]

Así pues, la μοῖρα contiene la trama de cuanto ocurre. Ahora bien, ¿cabe anticipar algo de ese guión? Los antiguos creyeron que sí. Por ejemplo, en el canto quinto de la *Ilíada*, la diosa Atenea sugiere tal posibilidad al despojar, eventualmente, de los ojos del guerrero Diomedes las brumas naturales de nuestra especie. Privado de una de nuestras taras animales, ante el guerrero atónito, se abrió una perspectiva inusitada. De pronto, asombrado, se vió capaz de diferenciar, entre una multitud de contendientes, a los dioses de los hombres.[14] Tal situación de clarividencia aparece, también, en el *ánimo* (θυμός)[15] del mismo narrador homérico. Éste, ya en el primer verso, confesaba poder narrar los acontecimientos de Troya atendiendo a los sones que en su alma inspiraban las musas.[16] Así pues, apropiarse de *la mirada de Zeus*, aunque fuera fugazmente, no constituiría un empeño descabellado. De hecho, si los poetas se vieron poseídos por las Musas, ¿por qué los sabios deberían haber desistido de conocer la μοῖρα?[17] Pero tal intento, implica riesgos y dificultades. El más grave fue expresado, poéticamente, por los

---

poetas; cf. Murray (1934: 265) o Bowra (1930: 222).

[11] Sobre su etimología, véase Chantraine (1980: 570).

[12] Chantraine (1980: 1246).

[13] Esta característica no pertenece sólo al período Alto Arcaico. También se deduce, incluso, del llamado *racionalismo* del siglo IV a.C.; véase, por ejemplo, la relación que Platón alude entre el Demiurgo y las Ideas, sorprendentemente similar a la establecida por Homero entre Zeus y la μοῖρα: cf. Pl., *Ti*.,28 a 05 – b 01, c 02 – 03, c 05 – 29 a 01.

[14] *Il*., V, 127-128.

[15] Acerca de su origen etimológico, consúltese Chantraine (1980: 446).

[16] *Il*. I, 1. Tal es la situación de otros bardos que describe, como Fermio o Demódoco; cf. Od., XXII, 347-348 y VIII, 44-45 respectivamente. Ésta perspectiva fue confirmada por Hesíodo (Hes., *Th*., 94-95) o Píndaro (Pi., *N*, III, 1).

[17] Convendría insistir en que el racionalismo del siglo IV a.C. continuó con esta orientación Alto Arcaica; cf. Pl. *Ti*., 29 a 06 – b 01, c 04 – d 03.

semitas en el *Génesis*, mediante el mito de la Torre de Babel.[18] La leyenda parece sugerir que aun cuando tal empresa fuera teóricamente factible, quizás en la práctica resulte imposible, pues los humanos ni siquiera hablamos un lenguaje único.[19] Ninguna lengua resulta inmune a la falsedad. En la Época Clásica se evidenció este hecho de modo peculiarmente doloroso. La búsqueda de la verdad (que caracterizaba al *discurso científico-técnico*) quedó pronto marginada por la consecución de fines inmediatos a través de la persuasión y las apariencias[20] (objetivo de *discurso retórico*). Quizás fuera la tradición médica mejor se pronunció en contra de la proliferación de la palabrería; así, desde Hipócrates hasta Galeno hay una constante crítica a quienes sustituían las técnicas establecidas del arte médico por postulados vacíos.[21] Pero, parece haber sido Sócrates quien rechazó, sin lugar a dudas, cualquier concepción de la ciencia que no fuera absoluta. Esto significaba tratar de encontrar la *definición universal* o expresión justa sobre todo lo que acaeciera:[22]

> «Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, también fue el primero quien, acerca de ellas, buscó definiciones universales, pues trataba de razonar demostrativamente y el principio de la demostración <de cada cosa> está <en> *qué es*».

Retóricos y sofistas han sido hostiles a definir; nunca han pretendido conocer qué es lo verdadero, sino dar la impresión de sabiduría en todo.[23] Los clásicos los calaron, a pesar de su verborrea huera: a su entender, eran traficantes,[24] ilusionistas[25] deseosos de persuadir,[26] de

---

[18] El *Génesis* no habla de Babel (*bab-ilu* o Babilonia), sino sólo de la "ciudad de la Torre", la cual no queda destruida; Gn (11:1-9). La petrificación de ese deseo aparece, también, descrita por Heródoto; cf. Hdt., I, 181. Se trataba del *zigurat* (del acadio *zaguru*, "ser alto") de Zeus-Belo o *Etemenanki*, restaurada durante el reinado de Nabopolasar.

[19] Quizás los orientales fueran escépticos ante tal posibilidad. De hecho, Heródoto transmitió, también, la opinión de los sacerdotes (a quienes restaba crédito), quienes dejaron entrever que, Zeus visitaba la séptima planta del *zigurat* (al igual que sucedía en el templo Amon en Karnak), pero no para iluminar a la humanidad, sino con objeto de servirse de concubinas; cf. Hdt., 181.5, 182.

[20] Pl., *Sph*., 233 c 10 – 11.

[21] Hp., *VM*, 2; Gal., *Loc.Affect.* II, 6-9 (86-120); III, 8, (170-171), etc.

[22] Arist., *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 17 – 19; 24 – 25.

[23] Pl., *Sph*., 233 c 06; Arist., *SE*, 1, 165 a 30 – 31.

[24] Pl., *Prt*., 313 c 04 – 06.

[25] Pl., *Sph*., 235 b 05 – 06.

[26] Pl., *Grg*., 452 e 09 – 453 a 03; Arist., *Rh*., II, 1, 1377 b 25 – 29.

influir en sociedad, conquistando, a través de la palabra, el poder, tuvieran razón o no. El *quid* de la retórica siempre ha consistido en lo mismo: convertir el más débil en el argumento de más fuerza.[27] Sin embargo, su influjo se propagó rápidamente, incluso entre los atenienses. Su irrupción ocasionó de inmediato un mal entre los sabios de la época: se descentraron. Desplazaron sus miras desde la cuestión fundamental desde ese orbe genuino, *científico-metafísico* (sobre la extrañeza y la perplejidad que nos causa el mundo), hasta un área mucho más doméstica y limitada: la *ética*. Advirtiendo cómo los sofistas tomaban valores éticos absolutos jamás discutidos por convenciones, el mismo Sócrates se dejó arrastrar hacia lo moral. Platón se encontró sobreexpuesto a este clima y sus diálogos propenden, a veces, a enredarse en intereses temporales, trabalenguas sofísticos y frivolidades políticas.

Esta cuestión ha quedado olvidada debido, por un lado, a la deficiente transmisión de la tradición clásica y, por otro, a que la sofística ha triunfado. Buena muestra de ello aparece en el sintagma *cultura clásica*, tan empleado últimamente, en virtud del cual se realiza el milagro de aglutinar autores griegos y latinos, como si perteneciesen al mazo de la misma baraja. En realidad, aunque la orientación de los griegos no fuera siempre idéntica, sus miras guardaron escasa afinidad con las de los romanos.[28] Estos se entregaron al poder, y velando por sus legiones, las costumbres y lo político, se obsesionaron culturalmente sólo por la producción retórica.[29] Asimilaron las ciencias y técnicas con actividades serviles[30] y, como el lenguaje científico-técnico venia escrito en griego, se limitaron a importar sabios helenos a medida de sus necesidades. En consecuencia: a pesar de que la República y el Imperio duraran siglos, los latinos apenas tradujeron obra griega alguna. Con independencia de que la κοινή fuera más compleja, ni siquiera tuvieron la voluntad de traducir. Hasta la llegada de los Antoninos la aristocracia vio en los griegos sólo a aquellos enemigos orientales que en el momento decisivo apoyaron a Marco Antonio en contra del Imperio.[31] Tal menosprecio se mantuvo tras la Caída del Imperio Romano, en aquella comunidad cultural vinculada al latín que recibe el nombre de Romania. Hubo algunas excepciones a destacar, como las Boecio (quien planeó traducir al

[27] Arist., *Rh*., II, 24, 1402 a 24.

[28] La noción de *milagro griego* de E. Renan no hacía referencia a algo sobrenatural o sin precedentes, como parecen haber entendido Cornford o Guthrie (2009: I, 49), entre otros, sino más bien al hecho de que tras ponernos en contacto con la cultura griega antigua *el mundo entero parece bárbaro* (de hecho aquél citaba la impostura de lo oriental y la grosería de lo romano).

[29] Kristeller (1993: 302).

[30] Hay multitud de ejemplos: Suet. *Vesp*. I, 18; Sen., *Ep*., 68, Vitr., II, *intr*., 32.4, etc. Hay vestigios de tal concepción entre los historiadores griegos como Heródoto y Jenofonte; cf. Hdt., II, 167-168, X., *Oec*., IV, 2.

[31] Bernabé Pajares (2002: *intr*. IX).

latín los diálogos de Platón y el *corpus aristotelicum*)[32] y, en menor medida, Calcidio (quien tradujo deficiente y parcialmente el *Timeo*).[33] Pero fueron casos raros y apenas influyeron en la educación occidental.[34]

Culturalmente, en la Alta Edad Media, los antiguos árabes y judíos se interesaron por conservar el legado griego. De hecho, sólo entre aquéllos Aristóteles y las ciencias comenzaron a cobrar la estima que merecían.[35] La situación no mejoró en Europa hasta mediados del siglo XI. La mayor contribución de España a la cultura probablemente haya sido la escuela de traductores de Toledo, centro magnífico de transmisión del saber antiguo.[36] Gracias a ella, la impronta de las culturas arábiga y judaica despertó el interés de los europeos por el clasicismo antiguo. A finales del siglo XII, Chartres, Lyon, París, Oxford, Montpellier, Salerno y Bolonia comenzaron a perfilarse como los centros culturales de Occidente.[37] Los escolásticos, en los monasterios, comenzaron a importar no sólo las obras de la Antigüedad, sino los modos de traducir el griego clásico (que apenas si se seguía estudiando en Sicilia, antigua colonia dórica, y en Bizancio). Aunque sus intereses fueron teológicos, no obstante, durante los siglos XII y XIII comenzaron a traducir algunos tratados griegos de filosofía y ciencia al latín.[38]

Durante el Renacimiento aumentó el interés por lo clásico, pero los humanistas se vieron ofuscados por Cicerón y la retórica.[39] A lo largo de los siglos XII y XIII se tradujeron gran número de textos griegos (entre los que destacaron tratados de ciencia, tecnología y de filosofía deAristóteles).[40] Sin embargo, los renacentistas antepusieron nuevamente los mismos intereses

[32] Kristeller (1993: 57).

[33] Kristeller (1993: 208).

[34] Buena muestra de la pujanza de la sofística se manifiesta en el hecho de que la obra más recordada de Boecio sea, probablemente, la menos filosófica, *La Consolación de la Filosofía*, en lugar de su *Comentario a "Sobre la Interpretación" de Aristóteles*.

[35] Kristeller (1993: 55). Conviene no sobre ponderar el papel de los árabes en la transmisión del saber. Por un lado, fueron los árabes cristianos nestorianos quienes tradujeron los tratados griegos al siríaco (Peters, 1968: 33-54); por otro, para los islámicos la verdadera ciencia es el Corán, de modo que estuvieron interesados en el *Organon* de Aristóteles con objeto de preservar el árabe como lengua increada; en tercer lugar, las traducciones que se emplearon a partir del siglo XII en Europa no procedieron de España, sino más bien de Bizancio, como, por ejemplo, ilustra el caso de Jacobo de Venecia (Gougenheim, 2010: 93 ss.)

[36] Benito Ruano (2000: 15-16).

[37] Kristeller (1993: 303).

[38] Kristeller (1993: 174).

[39] Kristeller (1993: 41).

[40] Kristeller (1993: 120-121).

que padecieron los romanos: la literatura, la oratoria y el idioma, pues fueron, sobre todo, retóricos profesionales.[41] Además, criticaron a las ciencias medievales (sin entrar en asunto específico alguno)[42] e, incluso, se atrevieron a tratar de reducir la lógica a la retórica.[43]

Con la Modernidad se produjo un nuevo revés para la filosofía (quizás debido al caso Galileo).[44] Poco o nada tuvo que ver la ciencia antigua en tal *affaire*, pero los tratados aristotélicos y, en general, los de la tradición clásica fueron identificados con el pensamiento teológico medieval y rechazados.[45] Dio igual que S. Agustín, Sto. Tomás o G. de Ockham no tuvieran formación suficiente para leer griego y dependieran de traductores como M. Victorino, S. Jerónimo y G. de Moerbeke. No importó que estos tradujeran sin aparato crítico alguno o que se centraran sobre obras relacionadas con intereses teológicos. La identificación de la escolástica y la ciencia antigua se tomó por un hecho. Además, el espíritu moderno subrayó como virtudes científicas dos cualidades adolescentes: el pensar por uno mismo y la duda metódica.[46] De modo que rechazaron, sin más, la tradición científica previa ante el tribunal inapelable de la razón individual.[47]

Los antecedentes de la filosofía académica actual no se encuentran en Platón ni en Aristóteles, a quienes la mayoría, más allá de unos pocos clichés, jamás habrá leído, sino en los *philosophes*, los cuales identificaron la filosofía con charlas de cafetería. El patrón de la filosofía académica actual podría ser Petrarca, aquel renacentista que, pretendiendo rebelarse contra el escolasticismo, alabó prolijamente a Platón sobre Aristóteles, antes, incluso, de haberlo traducido o leído.[48] Quizás este modo de proceder se encuentra arraigado en nuestra naturaleza. A cada generación joven le apetece derribar algo establecido por sus padres o sus abuelos creyendo que se trata de una tradición de muchos siglos.[49] Por eso las ciencias y la

[41] Kristeller (1993: 122).

[42] Kristeller (1993: 125).

[43] Kristeller (1993: 126).

[44] Kristeller (1993: 70).

[45] Véase la primera parte del *Discurso del Método*, en especial, sus opiniones sobre lo filosófico (A-T, VI, 8) y la decisión de abandonar sus preceptores, tomando la decisión de no buscar otra ciencia aparte de la que pudiese encontrar en sí mismo o en el gran libro del mundo (A-T, VI, 9).

[46] Descartes, *DM*., II; A-T, VI, 18.

[47] Oakeshott (2000: 21-22).

[48] Kristeller (1993: 210).

[49] Kristeller (1993: 68).

filosofía de la Antigüedad Clásica sigue siendo bastante desconocida y no pocos autores contemporáneos creen a pie juntillas haber descubierto “nuevas ideas” que se encuentran mejor expresadas en la literatura griega. Aquí trataremos de atender objetivamente a la tradición. Centrémonos en la cuestión que los griegos enfrentaron, sin ser capaces de resolver: ¿por qué el mundo resulta tan extraño?

I. PECULIARIDADES DE LOS DISCURSOS DE LA CIENCIA, LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA.

Habitualmente creemos poder diferenciar, sin dificultad, entre los discursos de las matemáticas, las ciencias naturales, la historia, la filosofía o la novela. Los libreros y su variopinta clientela parecen comprenderlo de inmediato. Da la impresión de que cada libro nace para un anaquel. Sin embargo, a la hora de explicar qué distingue a unos discursos de otros, surgen las discrepancias. Éstas son tanto más acusadas cuando comparamos la idea que tienen de la misma disciplina distintos especialistas. Así, por ejemplo, en la actualidad, la mayoría de los matemáticos rechazarán considerar la historia como una ciencia, mientras que casi la totalidad de los historiadores creen a pie juntillas que su conocimiento es científico.

Por lo tanto, antes de hablar de las ciencias, la historia o la filosofía (en una época, además, en que esas disciplinas ni siquiera existían, como tales, de manera independiente),[50] convendría tener una mínima idea de lo que, actualmente, caracteriza a cada uno de tales discursos. Tratemos de contestar esta pregunta: ¿en qué se distingue el discurso científico del histórico y del filosófico?

¿QUÉ ES LA CIENCIA?

1. Las ciencias se caracterizan porque:

– Los hechos en que se fundan son *públicos*. Siempre cabrá repetir un determinado experimento o demostrar un teorema en cualquier lugar (si poseemos tiempo y medios suficientes).[51]

– Sus resultados pueden ser comprobados.[52] Cualquier teoría científica será siempre susceptible de verse sometida a potenciales pruebas que la contradigan.[53]

---

[50] Cornford (1988: 57); Guthrie (2009: I, 8).

[51] Buena parte de los resultados procedentes de la investigación no se encuentran al alcance de todo el mundo, por ejemplo, aquéllos que precisan del *Large Hadron Collider* (LHC). A partir de un cierto nivel de desarrollo, siempre se dependió del juicio de expertos. Véase Arist., *Top*., I, 1, 100 b 21 – 23.

[52] La formulación contemporánea más célebre se encuentra en concepto de *falsabilidad* de Popper (1982: 32-33). Aristóteles diferenció, con bastante más sutileza, entre *lo verdadero y primordial*, cuyo crédito se funda sobre su evidencia (es decir, sobre sí mismo) y *lo plausible*, que depende del asentimiento común, o del que conceden los expertos más reputados; cf. Arist., *Top*., I, 1, 100 a 30 – b 23.

[53] De ahí la crítica de Hipócrates a la filosofía. Los jónicos (como mostró Epicuro, quien fuera, quizás, el mayor discípulo de los atomistas) no sólo tuvieron por objetos científicos a lo *perceptible* (πρόδηλα), sino a lo *imperceptible* tanto por su lejanía (τά μετέωρα) como por escapar de los sentidos (ἄδηλα) debido a su pequeñez; cf. Cornford (1988: 30). Probablemente hubieran admitido como científicamente válida a cualquier hipótesis con tal de que no contradijera lo perceptible – dado que su objetivo no era la búsqueda de lo verdadero, sino más bien, la imperturbabilidad de espíritu (Cornford, 1988: 37-47).

– Sus objetos son *presentes, universales y necesarios.*[54] Es inherente al progreso de las ciencias la cada vez mayor predictividad de sus teorías. Pero, el discurso científico posee caducidad; es incompleto; lo que actualmente se cree universal y necesario, en un momento ulterior se demuestra que no lo es; por lo tanto, el estado actual de una ciencia deja obsoleto a las teorías que previamente la constituyeron.[55]

– Admiten una *formulación precisa*, susceptible de ser traducida a diferentes idiomas sin que su sentido quede alterado.[56]

¿QUÉ CARACTERIZA A LA HISTORIA?

2. La historia ni es una ciencia, ni nunca lo fue.[57] Su discurso se caracteriza por:

– La *singularidad de su objeto*. Los hechos históricos no son universales, ni necesarios. No pueden repetirse y, por lo tanto, tampoco cabe la experimentación. Además, en general, no son públicos; el historiador suele conocerlos sólo a través de la memoria de terceros. Así pues, lo único que, con certeza científica, cabe decir sobre el discurso histórico es que su objeto, la Historia, ya no existe.[58]

---

[54] Arist., *EN*, VI, 6, 1140 b 31 – 32; X, 10, 1180 b 15 – 16., etc.

[55] Desde mediados del siglo XX, las descripción más en boga sea la de T. S. Kuhn, quien especificó el proceso de invisibilidad de las revoluciones científicas atendiendo al hecho de que, a pesar de la aparente conservación del lenguaje, el sentido de los términos de cada ciencia se ve drásticamente alterado (Kuhn, 1987: 212-223). El desarrollo científico obedece al método hipotético-deductivo, el cual se diferencia bastante poco de la *dialéctica* antigua. El propósito de ésta consistía en razonar sobre lo plausible de tal modo que al sostener un razonamiento nunca se cayera en contradicción; cf. Arist., *Top*., I, 1, 100 a 18 – 21. El desarrollo de las ciencias dependería, por lo tanto, no sólo se los hechos sobre los cuales se fundan, sino de aquéllos que cada teoría no consigue explicar.

[56] Oakeshott denominaba *conocimiento técnico* al proporcionado por este discurso y añadía que, del hecho de que sea susceptible de una formulación precisa, no se deduce que no se requiera de una perspicacia y habilidad especial para darla (Oakeshott, 2000: 27). En terminología de Frege, las ciencias poseen referencia (*Bedeutung*); su sentido (*Sinn*) se encuentra más allá del lenguaje. Este enfoque es un préstamo aristotélico; una cosa es que algo sea *formalmente* verdadero (Arist., *Metaph*., VI, 4, 1027 b 25 – 28) y, otra, que lo sea *materialmente*, fuera de la proposición (Arist., *Metaph*., X, 10, 1051 b 06 – 09).

[57] En tiempos Séneca era un axioma identificar historiadores y mentirosos. Hay un pasaje de sus *Cuestiones Naturales* en donde, con objeto de desacreditar la teoría de un tal Éforo, dice que no será preciso un gran esfuerzo para refutarlo y, simplemente, añade: *historicus est*; cf. Sen., *QN*, 7.16.1f. Véase Wiseman (1993: 122-146).

[58] Una de las mejores formulaciones aparece en Oakeshott (2000: 151). Durante la Antigüedad Clásica, se admitía que el ejemplo histórico poseía un *carácter moral*. El relato de una noticia tiene un sentido ideológico. Esto es claro no sólo en la época arcaica (como muestra tan claramente Heródoto). Un ejemplo casi paradigmático se encuentra a propósito de Tales. Cuando Platón deseaba subrayar el carácter especulativo y nada práctico del filósofo traía a mientes un aspecto biográfico concreto: el episodio de Tales y la criada; cf. Pl., *Tht*., 174 a 04 – b 01. Ahora bien, cuando Aristóteles quiso mostrar las posibilidades pragmáticas de lo científico, tomó otra anécdota del mismo autor: la de la gran cosecha de aceitunas; Arist., *Pol*., I, 11, 1259 a 09 – 19.

– Le es inherente un *margen subjetivo* (o sistema de referencia)[59] enorme que permite la especulación y la retórica. El discurso histórico se encuentra constitutivamente caracterizado por ser *incompleto* (y, por lo tanto, susceptible de continua reescritura).[60]

– La imposibilidad de *neutralidad axiológica*[61] a la cual, no obstante, ha de tender. El historiador siempre depende del testimonio ajeno; es decir, su conocimiento del pasado resulta incompleto y su juicio jamás será neutral. La propensión a la objetividad legitima a la historia como forma de saber, pero aquélla nunca resulta factible. El historiador que, en lugar de buscar la precisión en lo acontecido, construya sus propios objetos no producirá historia, sino novela. Por lo tanto, aquél habrá de aspirar siempre a lo realmente sucedido.[62] Cabe que renuncie a muchas cosas, pero nunca a la adecuación de su discurso con lo ocurrido y, justo esto, se le escapa. De ahí que en lo que afecta a su objeto, el rigor (u objetividad)[63] en la historia sea idéntico al de las ciencias (pues el pasado está tan determinado como la fotosíntesis o el teorema de Pitágoras).[64] Ahora bien, como su fuente no es la Historia misma, sino el testimonio de terceros, su discurso, *formalmente*, se encuentra más lejos de las ciencias que de la fe.

– La completa *ausencia de predictividad* de su discurso.[65] No esperamos de la historia que anticipe el futuro. Ni siquiera es factible anticipar cuál será el futuro de la ciencia.[66]

---

59 Schaff (1988: 78).

60 Schaff (1988: 333). Un par de ejemplos aparecen en el *Encomio de Helena* de Gorgias y el *Elogio de Helena* de Isócrates.

61 Oakeshott (2000: 176).

62 Un historiador jamás admitirá la máxima poética que considera preferible lo "imposible verosímil" a lo "posible increíble"; cf. Arist., *Po.*, 24, 1460 a 26 – 27.

63 Schaff (1988: 286).

64 La historia versa sobre aquello que *es imposible que pueda ya ser de otro modo*. Esta necesidad es completa y cerrada. Debido a la singularidad de su objeto, el conocimiento histórico es incompleto. Tal incompletud es tanto mayor cuando más lejos de nosotros se encuentra el período histórico estudiado. De ahí el conocido adagio de la antropología "nada cambia tanto como la prehistoria" o la crítica de R. Musil: "la famosa *toma de distancia* histórica consiste en esperar a que de cien hechos se hayan perdido noventa y cinco, con lo que los restantes se dejan ordenar como uno quiera" (Musil, 1992: 110). Esta crítica es legítima, pero no se refiere tanto a la historia como a la transmisión de la misma.

65 El *historicismo* (o creencia en la existencia de leyes históricas, análogas a las leyes de la naturaleza) no es una teoría histórica ni científica, sino filosófica (cuyo fundamento, además, no es racional sino emocional); cf. Popper (1992: 175-176).

66 Popper (1992: 12). Si algún tipo de historiador pudiera anticipar los inventos del futuro ya no sería un historiador: se trataría de la mejor clase de científico, pues anticiparía ya mismo los avances de los siglos venideros.

– Admitir una formulación precisa. Aun cuando la forma literaria de la historia sea el ensayo, puede ser traducida a otros idiomas sin pérdida de significado (pues, al igual que sucede en las ciencias, el objeto de la historia se encuentra más allá del lenguaje).[67]

¿QUÉ DISTINGUE A LA FILOSOFÍA?

3. Resulta fácil definir lo que la filosofía fue. Etimológicamente significaba *amor por la sabiduría*. Durante el período tardo-arcaico, como veremos, su objeto fue el de las ciencias naturales. A partir del clasicismo incluyó, además, la lógica, la ética, la retórica, la política y la poética.[68] Hay que tener en cuenta que, según los griegos arcaicos[69] no existía una fractura entre sabiduría y poesía; ambas precisaban de inspiración divina.[70] Platón se expresó de modo análogo.[71] Lo que opuso a lo *verdadero*, dominio de lo poético y lo filosófico, era lo *retórico*, ámbito de la sofística y la opinión.[72] Si bien es claro que durante alguna etapa de su vida[73] tendió a identificar la sabiduría con la dialéctica,[74] siempre contrapuso la sabiduría con la retórica y sofística.[75] El discurso filosófico estaba constituido por las ciencias naturales y una cosmovisión (la cual, a partir de Andrónico de Rodas, ha venido recibiendo el nombre de *metafísica*). Asimismo se oponía a la opinión, la sofística, la retórica, el diletantismo, etc. Pero las matemáticas ya eran un saber independiente en tiempos de Hipócrates de Quíos (s. V a.C.) quien editó un precedente de los *Elementos de geometría* de Euclides de Alejandría (s. III a.C.) Y hubo tecnologías, como la medicina, que siempre poseyeron una tradición propia. Además, desde la época imperial hasta el siglo XII, la filosofía fue un sinónimo de la retórica[76] (en

---

[67] Véase la cita 36. Hay un precedente en Platón; cf. Pl., *Tht.*, 163 b 08 – c 03.

[68] Moreau (1985: 3-7).

[69] Acerca de Demócrito y Platón todavía comentaba Cicerón: *Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato*; cf. Cic., *Diu.*, I, 37.

[70] Cornford (1988: 86-87).

[71] Pl., *Phdr.*, 245 a 01 – 08.

[72] Pl., *R.*, VII 517 d 04 – e 02.

[73] Fowler (1989: 106-108).

[74] Pl. *R.*, VII 534 b 03 – 06.

[75] Concretamente define a la sofística como una técnica imitativa que no produce imágenes, sino sólo apariencias; cf. Pl., *Sph.*, 236 c 03 – 04.

[76] Kristeller (1993: 174, 181, 297-298).

general, como disciplina auxiliar de la teología, pues el objeto del conocimiento era Dios).[77] Los renacentistas convirtieron en objeto filosófico dominante a la ética,[78] cosa que a los escolásticos resultó bastante indiferente.[79] El mayor auge de testa orientación sofística (que sigue triunfando en nuestros días) se produjo durante la Ilustración; los *philosophes* transformaron la filosofía en una suerte de periodismo, una amalgama de opinión, buen gusto y crítica socio-cultural (elementos necesarios para defender la virtud de la sociedad civil[80] y amenizar sus tertulias). A esta situación contribuyó el auge del prestigio social de las ciencias naturales y tecnologías. Durante la modernidad hubo varios intentos de convertir la filosofía en una ciencia. De hecho, todavía Kant se preguntaba cómo era posible que la metafísica no hubiera emprendido el camino de aquélla. A mediados del siglo XIX, Wundt reclamó para la psicología la reputación de las ciencias, separándola de la filosofía.[81] Medio siglo después, la misma pretensión volvió a ser ambicionada por los "analíticos" y el neopositivismo. Para ello consideraron como objetivos de la filosofía la crítica de los malentendidos y ambigüedades del lenguaje natural y velar por construir un lenguaje formal lógicamente regimentado[82] que sirviera como auxiliar de las ciencias. Incluso, pretendieron eliminar de lo filosófico lo único que le confiere algún sentido: la metafísica.[83] En la actualidad, se denomina filosofía a cierto tipo de literatura que recibe la denominación de *ensayo*. La especialidad se encuentra en un momento parecido a del siglo XVIII con el agravante de que no existe nada que justifique su existencia como especialidad y, probablemente, desaparezca.

Debido a la disparidad entre lo que la filosofía fue y lo que ha venido siendo a partir de los tiempos del Imperio Romano, no hay unanimidad acerca de lo que es. Ahora bien, cabría distinguir unas pocas características generales:

– La *ausencia de un objeto específico*.[84] La filosofía puede centrarse tanto en el mundo como

[77] S. Agustín, *Confessiones*, XL.

[78] A través del influjo de la Academia de Florencia; cf. Kristeller (1993: 257).

[79] De hecho, por ejemplo, hasta el Concilio de Letrán, en 1513, no fue dogma de la Iglesia la inmortalidad del alma; cf. Kristeller (1993: 257).

[80] Goulemot (1969: 27-30).

[81] Wolman (1981: 13).

[82] Hierro (1982: 27-28).

[83] Carnap (1965: 86).

[84] Acerca de la filosofía como una propensión hacia la *recta opinión*, véase Pl., *Sym.*, 202 a 02 – 09. La divinidad no tiene relación con los seres humanos sino a través de daimones; éstos son numerosos, de muchas clases y poseen diversos objetos; cf. Pl., *Sym.*, 202 e 03 – 203 a 08. Una formulación más retórica y contemporánea, aunque

sobre el lenguaje. Por un lado, no es literatura, pues no siempre crea su objeto. Pero, por otro, éste no se encuentra definido (como ocurre con la ciencia o la historia); no se trata de algo específico; incluso cabría decir que no lo posee, sino que lo busca.[85]

– Su *pretensión racionalista*. Ésta no ha sido una característica distintiva de toda la filosofía; en primer lugar, nunca se incluye gran parte del pensamiento racional de la Antigüedad Clásica (como las obras de Hipócrates, Tucídides, etc.) En segundo lugar, no siempre se ha estimado la racionalidad (como podrían ejemplificar las obras de Tertuliano y Lutero)[86] ni su utilidad (como ocurriera con Nietzsche).[87] Lo cierto es que, por convención, se denominan "filósofos" a un conjunto de autores (en razón de a quiénes la tradición ha tenido por tales). Esto resulta paradójico para una disciplina que presume de reflexiva y racional.

– La *dependencia del lenguaje*. La terminología filosófica fue muy precisa. Tanto Platón como Aristóteles definieron nuevos giros lingüísticos en la *koiné*.[88] El latín, incluso el culto, no fue una lengua ya tan sutil para los matices.[89] Y las lenguas romances en las que nos expresamos proceden del latín vulgar, hablado por el populacho y los legionarios. Para poder citar a un autor con total precisión se debe entender, primero, el lenguaje en el que este escribió. Tal dedicación resulta rarísima entre los profesores de filosofía de nuestros días, quienes, con suerte, tienden a emplear al inglés como *lengua puente*. Aún cuando cupiera traducir el contenido de un texto original a otro idioma, la forma lingüística nunca será traducible. Buena parte de los matices de un texto de filosofía antigua (cruciales para su comprensión) dependen de la estructura peculiar del lenguaje en el cual fue escrito.[90] Y el inglés es, de entre las lenguas modernas, una de las más adecuadas técnicamente, pero muy pobre para recoger las inflexiones del griego clásico. Es decir, el discurso filosófico está

---

menos precisa, se encuentra en Adorno (1983: 36-37).

[85] La idea de la sabiduría como un deseo de poseer algo de lo que se carece, obviamente también pertenece a Platón; cf. Pl., *Sym*, 202 a 05 – 09. Véase una presentación sofística en Adorno (1983: 63).

[86] Bien se muestra en las expresiones atribuidas popularmente a Tertuliano y Lutero Tertuliano: *Credo quia absurdum* y *sola fides sufficit*; cf. Herrero Llorente (1992: 107, 435).

[87] Nietzsche (1882: §354); (1886: §207)

[88] Véase Arist., *Int*., 2 – 8; *Cat*. 5 – 15; *Top*., I, 5; *Ph*., IV 3; *Metaph*., V, 1 – 30; etc.

[89] Sen., *Ep*., LVIII.

[90] La propensión a la verdad es algo irrenunciable en la filosofía. El literato, sin embargo, crea sus propios objetos y le es suficiente con la *verosimilitud*; cf. Arist., *Po*., 24, 1460 a 26 – 27. Es más, para convencer al público de la realidad de su trama el literato preferirá lo *imposible verosímil* a lo *posible increíble*; cf. Arist., *Po*., 25, 1461, b 11 – 12.

fuertemente filologizado (característica que comparte, sin duda, con la literatura).[91]

ESTEREOTIPOS Y CITA CIENTÍFICA.

4. Hay multitud de ideas preconcebidas acerca del saber antiguo que lo distorsionan. Algunas pertenecieron a la ciencia de aquella época y constituyeron un lastre para parte de la investigación (como, por ejemplo, la creencia en la perfección de lo circular y lo finito o la animación de los astros).[92] Otras, sin embargo, fueron beneficiosas para la misma (como, por ejemplo, los intentos de trisecar el ángulo, cuadrar el círculo y duplicar un volumen dado con regla y compás).[93] Pero aquí nos referimos a aquellos estereotipos de autores que leyeron poco o nada de los antiguos, que no supieron jamás griego y que se permitieron criticarlos conociéndolos únicamente de oídas. Tales prejuicios tienden en su mayoría a permanecer.[94] Por ejemplo, la obra de Bacon[95] se encuentra plagada de ellos. Cuando la mayoría de los modernos aluden, por ejemplo, al dogmatismo de Aristóteles por formular conclusiones *a priori*, es claro que no tienen demasiada idea de lo que critican. Olvidan, convenientemente para ellos, que:

– Las compilaciones que llegaron a sus manos contenían sólo resultados debido al elevado coste del medio empleado (papiro y pergamino).[96]

– Tales obras fueron copiadas (y, a veces, sólo sintetizadas) por generaciones de hombres que no habían sentido demasiado interés por las ciencias.[97]

---

[91] Amy Warburg lo expresó poéticamente a través del lema "Dios está en los detalles"; cf. Crusius (1999: 61). Si uno prescinde del lenguaje original en el que escribió un filósofo, uno conocerá sólo lo que el traductor llegó a comprender del mismo.

[92] Guthrie alude casi únicamente a Aristóteles (2009: I, 16). Tales ideas aparecen en Platón, Parménides, etc. Aparte del *Poema* de éste o del *Epinomis* de Filipo de Opone (que sintetiza la cosmogonía babilónica), véase Pl., *Ti*., 34 b 04 – 08, 36 d 01 – 07, etc.

[93] Boyer (1987: 97 ss.)

[94] Guthrie (2009: I, 15).

[95] Bacon, F., *Novum organum*, I, 67. Afirma que Aristóteles esclavizó de tal modo la filosofía natural a su lógica que hizo de ella una ciencia vana y campo de discusiones (I, 54), lo cual parece poco coherente con el hecho de que la tercera parte de los tratados de Aristóteles sean de biología. Además, le acusa de haber corrompido la ciencia natural con la dialéctica (I, 63). Pero, formalmente, la dialéctica antigua equivale al método hipotético-deductivo. Da la impresión de que Bacon, aparte de no entender el griego, confunde retórica con dialéctica. Para confía ciegamente en la inducción (I, 14), procedimiento que cree original y que, sin embargo, Aristóteles empleó, por motivos pedagógicos, de modo constante.

[96] Sarton (1959: 33-34).

[97] Cornford (1988: 17-20).

– Lo criticado apenas guarda relación con algún tratado de la Antigüedad. Así, por ejemplo, en la mayoría de las oportunidades, no se critica a Aristóteles, sino a algún coetáneo que se reconocía *aristotélico*, cuyo pensamiento, más allá de tal etiqueta tuvo poco o nada que ver con aquel autor.

Buena parte de estos estereotipos son publicitarios. Los renacentistas se denominaron así para promocionarse y difundir la idea de que entre su tiempo y la Antigüedad Greco-Latina sólo existía una larga *Edad Media*. Bacon y los modernos se auparon de modo parecido a la historia. Convencieron al público de su tiempo de que el método científico se debía a ellos. Esto sólo fue propaganda. Simplemente ocurría que el proceso de transmisión de la tradición clásica no permitía conservar el registro detallado de las investigaciones científicas. ¿Por qué? Por un lado, porque los antiguos desconocieron el papel. Éste fue un descubrimiento de los chinos del siglo I. a.C., Se introdujo en Europa gracias a que los árabes conquistaron Bukhara y Samarkanda en el 704 d.C.[98] Hasta 1085 no hay noticias de su existencia en España.[99] Y tampoco hay constancia de la elaboración de pulpa de papel en Francia, antes del 1189.[100] Por otro lado, pues hasta el año 1440 no apareció la primera imprenta artesanal. El método de copia se realizaba hasta entonces a mano y suponía, en primer lugar, un proceso de filtrado (pues no todo lo escrito merecía la pena ser copiado) y de síntesis (dado que no parecía tan importante preservar pruebas y razonamientos, sino sólo los resultados que habían permitido concluir).

De modo que los antiguos no pudieron conservar en sus tratados otra cosa que conclusiones; de ello no se deduce que no emplearan método científico alguno (cosa que los modernos deseaban subrayar como invención *sui generis* de su época).[101] Sin embargo, cuando parte de la investigación de la Antigüedad Clásica se conservó (fundamentalmente en los tratados médicos), advertimos que sus investigaciones no sólo resultan equiparables a la de la Modernidad, sino, incluso, notablemente superiores.[102]

---

[98] Smith (1882: 42); Butler (1901: 22).

[99] Smith (1882: 44).

[100] Butler (1901: 22).

[101] Heidel (1941: 96).

[102] Por ejemplo, las notas acerca de la epidemia en Tasos de Hipócrates, recogidas en *Epidemias I*; cf.Sarton (1959: 444 ss.)

II. GEOGRAFÍA Y GÉNESIS DE LA FILOSOFÍA.

ITALIA Y JONIA.

1. Durante el siglo XIX las técnicas historiográficas no estuvieron lo suficientemente desarrolladas. Se asumieron ideas provisionales poco críticas: por ejemplo, la oposición entre la explicación mítica y la racional, la creencia según la cual el origen de la cultura helena se produjo en el Ática, el menosprecio del desarrollo técnico jónico en aras de una cultura dórica teórico-contemplativa, etc. Tampoco a lo largo del siglo XX hubo voluntad de evitar tales errores; tales hipótesis, las más de las veces, sirvieron como justificación de diversas ideologías o del enfoque personal sostenido por el filólogo o el historiador de la filosofía de turno, pero sin prueba alguna. Se contaron con mejores medios; sin embargo, ha habido un par de sucesos que han contribuido a empeorar los análisis. Por un lado, los estudios más solicitados fueron los científico-técnicos; por otro, las dos guerras mundiales (sobre todo la primera), truncaron la tradición alemana, la más rigurosa de la filología clásica. El griego (e, incluso, el latín) ha pasado a ser una ocupación *démodé*. En nuestros días, la competencia entre profesionales ha venido siendo cada vez menor, pues el volumen de alumnos ha decrecido drásticamente. En consecuencia, se observa en la producción cultural actual, una pronunciada tendencia a transmitir clichés decimonónicos.[103]

LA SOCIEDAD HELENA BAJO-ARCAICA.

2. Se denominaban *helenos* a los integrantes de las tribus que habitaban en la Hélade (conjunto de regiones que poseían una salida natural al mar Egeo y algunas de sus adyacencias).[104] Hasta donde llega nuestro conocimiento sabemos que sus clanes estuvieron muy atomizados, pero compartieron:

– Un alfabeto similar. Básicamente hubo dos dialectos griegos: *oriental* (c.a. 2000 a.C.) y *occidental* (1200 a.C.)[105] Los vínculos étnicos de parentesco parecen probados en virtud de la fragmentación dialectal y, a la vez, su exportación y unificación.[106]

---

[103] Un ejemplo notable lo hallamos en la *Historia de la Filosofía Griega*, de W. K. C. Guthrie, el cual ya hemos citado. Su aproximación a Aristóteles en poco diverge de los clichés platónicos formulados por Sto. Tomás que recogió, por ejemplo, Bonitz en su comentario de la *Metafísica*; cf. Guthrie (2009: I, 25-27).

[104] Convendría añadir la regiones anexas de la Acaya, Arcadia, Épiro, Élide y Mesenia.

[105] Rodríguez Adrados (1999: 6).

[106] Rodríguez Adrados (1999: 6-7).

– Una estructura socio-política de origen ario.[107] En ésta se aprecia siempre una jerarquización en dos castas (por un lado, una élite aislada pero política, económica y militarmente dominante y, por otro, una mayoría dominada).[108]

3. Si atendemos a las variantes dialectales que han subsistido, cabe hablar de cuatro tribus principales: *dóricos*, *jónicos*, *eolos* y *arcado-chipriotas*.[109] Su evolución geopolítica puede ser descrita en virtud de la diferencia entre las dos que terminaron dominando Europa septentrional: *dóricos* y *jónicos*.[110] Con el tiempo lo dórico fue asimilado a lo *helénico y europeo*; mientras, lo jónico fue identificado con lo *bárbaro y asiático*.[111] Sin embargo, atendiendo al lenguaje, el origen de la cultura Occidental se encontró en Jonia.[112]

4. Las tribus dóricas se asentaron al Oeste del estrecho del Bósforo. Su ocupación principal era la guerra terrestre[113] y naval.[114] Es decir, fueron mercenarios y piratas. Sin embargo, las tribus jónicas se establecieron al Oriente del estrecho, en Asia Menor, y su centro más poblado fue, probablemente, Mileto. Sus ocupaciones principales eran la agricultura, la ganadería, la pesca, el comercio, las ciencias y las artes. Al norte de Jonia se encontraban los asentamientos de Eolia, diezmados por la piratería dórica; su capital, Ilión, fue saqueada en lo

[107] La estructura estanca de las clases sociales dentro de la *polis* griega se asemeja al tradicional de la sociedad hindú; cf. Harris (1990: 399-401).

[108] Conste que no se trata de una proyección realizada gracias a la *República*, el *Timeo* o las *Leyes* de Platón y la *Política* de Aristóteles. Acerca el caso micénico, consúltese Chadwick (1987: 97-114).

[109] Villar diferenció cinco grupos: *aqueo* (arcadio, chipriota y pamfilio), *eolio* (tesalio, beocio y lesbio), *dorio* (corinto, megárico, lacónico, mesenio, siciliano, etc.), *jónico-ático* y del *noroeste* (focio, eleo y locrio). Adrados alude a la fragmentación dialectal debida a la invasión dórica de Oriente; cf. Rodríguez Adrados (1999: 6).

[110] Onians (1996: 26). Los dóricos o espartanos fueron las tribus predominantes en Occidente; su intervencionismo sobre las tribus adyacentes fue continuo, hasta su derrota en Mantinea (362 a.C.) por el estratego Epaminondas.

[111] Quizás el tratado más influyente en el cual se sintetizó tal dualidad fue el *Sobre los Aires*, de Hipócrates; cf. Hp., *Aër*., XII, XXIII y compárese, por ejemplo, con Arist., *Pol*., I, 2, 1252 b 05 – 09, 26 – 27; 5, 1254 a 21– 24, b 13 – 16. X., *Mem*., II 21-34. De particular interés es la presentación ante Heracles de las dos mujeres vestidas con el chitón dórico y jónico simbolizando respectivamente la virtud y el vicio (II, 22).

[112] La prosa jónica fue el vehículo de expresión que se impuso en la Hélade; cf. Rodríguez Adrados (1999: 114 ss.)

[113] Los asentamientos micénicos fueron sin excepción recintos fortificados que ocupaban un enclave de fácil defensa; cf. Stierlin (2001: 21).

[114] El desarrollo naval quizás fuera posterior; cf. Th., I 13.

que se conoce como la *guerra de Troya*.[115] Probablemente, para protegerse de la amenaza doria, los jonios tributaron a Persia constituyendo una especie de protectorado. Pero su enorme desarrollo económico terminó constituyendo una amenaza pare el gobierno de Babilonia, de modo que fueron siendo sometidos[116] e integrados como una satrapía más del Imperio Persa. Sobre tal separación geopolítica entre lo dórico y lo jónico se constituyó la base de la antítesis ideológica entre lo griego y lo bárbaro (sobre todo tras las Guerras Médicas).[117]

LA RELIGIÓN GRIEGA ARCAICA.

5. La *Ilíada* es una obra extraordinariamente singular. Se trata de una síntesis de forma y contenido de la religión griega arcaica. Por un lado, en lo relativo a su forma, constituye un tratado de gramática (pues el texto muestra toda la sintaxis del antiguo griego). Pero, por otro, respecto a su contenido, muestra un conjunto de valores deseables para la sociedad de su tiempo. Uno de sus rasgos más destacados (que comparte con la *Teogonía* y la *Biblioteca*) es su marcada propensión al *racionalismo* pues:

– El panteón se encuentra muy jerarquizado.[118]

– La trama mitológica es lineal y muy poco tolerante con la introducción de episodios irracionales o contradictorios.[119]

– Mantiene la idea constante de que los fenómenos del mundo se encuentran determinados y que, en el fondo, todo es explicable.[120]

– Propende a exponer inmediatamente cómo es posible la existencia de un mundo social radicalmente injusto (es decir, cuál es el orden último de las cosas). La religión griega antigua

---

[115] Th., I 10-12.

[116] Th., I 16; Hdt., VI 31, 96-99 y VIII 46.

[117] Th., I 18.

[118] No todos los dioses poseen igual relevancia como muestra el roce entre Hera y Artemisa; cf. *Il.*, XXI, 487-488. Además, sus competencias están muy definidas. En lo más alto del panteón se encuentra Zeus; cf. *Il.*, VIII 19 – 24. En la *Teogonía* de Hesíodo se aprecia este mismo orden a la hora de describir las cuatro generaciones de dioses (Hes., *Th.*, 126-210, 211-239, 240-885 y 886-962) seguido del catálogo de héroes (Hes., *Th.*, 965-1018).

[119] No se dan dos versiones distintas del mismo mito. Esta peculiaridad es poco habitual en la mitología universal; cf. Lévy-Bruhl (1978: 10). Tampoco se admite lo irracional ni lo inverosímil en lo literario, lo cual pronto quedó expresado en los tratados de composición poética; cf. Arist., *Po.*, 24, 1460 a 26 – 30; 25, 1461 b 09 – 10. Adviértase de cómo desde Esquilo se añaden nuevos episodios o se muestran nuevos aspectos de mitos ya conocidos. En la *Biblioteca* y el *Epítome* de Apolodoro se recoge, por ejemplo, tales variantes citando a gran variedad de autores antiguos. Una lista exhaustiva de tales fuentes se encuentra en Rodríguez de Sepúlveda (2009: 23-26).

[120] Dodds (1993: 19, 32 n. 25). Que lo mundano depende de lo divino ya era claro para Homero (*Il.*, XIII, 347-350 y XV, 72-77) y Hesíodo (quien fue el primero en derivar el orden del mundo como consecuencia de las guerras de sucesión; cf. Hes., *Th.*, 154-182; 617-855).

propende al *teomorfismo del ser humano*.[121] Éste ha sido creado a semejanza de los dioses. Y, por lo tanto, la sociedad arrastra la misma situación de injusticia, crímenes y tiranía que expresa la teogonía. La religión griega no precisó de una *teodicea*:[122] el mal era algo constitutivo del universo y la justicia humana se consideraba un reflejo de una naturaleza supeditada al poder.[123]

6. Así pues, la ciencia jonia e itálica no parece haber surgido como contestación a la mitología homérica. La descripción racional pudo, incluso, ser impulsada por la misma singularidad de la religión helena, con la que coincide en las nociones de:

– *Necesidad y determinación* en todo cuanto ocurre.[124]

– *Limitación y finitud* de la percepción y del conocimiento humano.[125]

– *Reducción* del mundo a una explicación *simple*[126] (en lo relativo al contenido del discurso) y *no-contradictoria* (en lo que afecta tanto a su forma como al contenido).

– *Descripción* de lo que empíricamente se da (con independencia de si es comprensible, justo, etc.) en función de un *ámbito no perceptible*.[127]

FILOSOFÍA, CIENCIA Y TÉCNICA EN EL SIGLO VI A.C.

7. El cultivo de las artes y las ciencias se encuentra relacionado en la mayoría de las culturas. Los centros del saber egipcios y babilónicos influyeron no sólo en el desarrollo de la

[121] La mayor parte de los griegos antiguos entendieron que los ciudadanos de cada *polis* tenían vínculos de filiación con su héroe fundador, el cual era descendiente directo de los dioses; cf. Lisi (2007: 195, n. 27).

[122] La *Teogonía* de Hesíodo participa de esta identificación del origen del mundo con una sucesión de actos criminales: Urano goza con la malvada acción de impedir que sus hijos salgan del vientre de Gea (Hes., *Th*., 154-159) hasta que Crono lo emascula (178-182) . Pero el libertador no resulta mejor que su padre: se traga a los hijos habidos con Rea (459-462) . Y Zeus no mejora la especia: devora a su primera esposa, Metis, (886-891) comete incesto con Deméter y ofrece a Perséfone, fruto de esa unión, a su hermano Hades (912-914); se casa con su otra hermana, Hera, de la que tiene simultáneamente hijos-sobrinos, instituyendo como símbolo del matrimonio al incesto y la pederastia (921-923).

[123] Esta tesis aparece incluso en Tucídides; cf. Th., V 89.

[124] Véase, por ejemplo, *Il*., XIX 95 – 133. Tal necesidad es similar a la descrita como razón por la que Zeus se traga a Metis (a instancias de Gea y Úrano); de otro modo, comenta Hesíodo, algún otro de los dioses sempiternos podría haber tenido la dignidad real en lugar de Zeus; cf. Hes., *Th*., 892-893.

[125] Como muestra, consúltese *Il*., V 114 – 132. Pero, quizás, los episodios en los que más se subraya sean los de la ofuscación, como cuando Agamenón atribuye su pasada conducta irracional a haber sido atado con una pesada ἄτη (II, v. 111) o Helena explica la causa de la anómala conducta de Paris (VI, v. 355-358).

[126] Un ejemplo paradigmático se encuentra en *Il*., XV 53 – 58.

[127] El caso más evidente es el de la inspiración poética. Tanto Homero (*Il*., I 1, *Od*., VIII 44-45, XXII 347-348, etc.) como Hesíodo (Hes., *Th*., 85-93) la reconocen como consecuencia del influjo de las Musas.

ciencia en Jonia, sino en su religión y sus mitos.[128] Pero, aún cuando, también, las ciencias ya existieran en Egipto o Babilonia,[129] se considera que la filosofía apareció entre los siglos VII y VI a.C. en Asia Menor por una *razón pragmática*: porque de esa época data el primer conjunto relevante de fragmentos que hayan llegado hasta nosotros, pertenecientes a los siete sabios y presocráticos.[130]

8. Poco sabemos del pensamiento de los siete sabios de la Antigüedad.[131] La compilación más conocida ha sido, sin lugar a dudas, la atribuida a Demetrio Fálero[132] (donde aparecen los dos sesgos que introdujeron los estoicos: su presentación en citas cortas y su cariz moral).[133] Todos estos fragmentos comparten el espíritu de la moderación de la lírica arcaica (todavía presente en poetas trágicos como Sófocles o en historiadores como Heródoto).[134] Advierten de la necesidad de una conducta mesurada debido a la condición desvalida del ser humano, ἀμηχανία,[135] y al sentimiento de hostilidad divino – pues los dioses se enojan contra los

[128] Hdt., II, 49-64. Muy probablemente los préstamos culturales fueran debidos a la intervención de los helenos, como mercenarios, en la refundación de imperio babilónico de Psiamético I y Neco II; cf. Braun (2008: 21ss.)

[129] Quizás no fuera el caso de las matemáticas. A la luz de los papiros existentes, la mayoría de los autores han venido concluyendo que entre sumerios, egipcios y babilonios sin más bien una suerte de "aritmética" aplicada; cf. Boyer (1987: 43-45, 64-69); Kline (1992: 18, 48). Parece clara la existencia de centros científicos en el Bajo Egipto, entre los que destacó Tebas y, sobre todo, Heliópolis, lugar de formación de Eudoxo de Cnido, el matemático más famoso de la Antigüedad (después de Arquímedes); cf. D. L., VIII, 4; Str., XVII, 1, 29. No obstante, la idea de que la religión y la ciencia griegos fueron préstamos egipcios probablemente fuera una exageración de Heródoto; cf. Hdt. II, 81-84; Guthrie (2009: I, 161-162).

[130] En concreto, se debe a la publicación en 1903 de la celebérrima obra de H. A. Diels titulada *Fragmente der Vorsokratiker*. Tras la introducción (caps. 1-10) aparece la secuencia de autores Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Pitágoras que, posteriormente, ha sido considerada como la disposición más adecuada para explicar la Filosofía Antigua.

[131] Las citas fueron transmitidas sin su contextos y todo en ellas es obscuro. Ni siquiera sabemos quienes fueron esos "siete" sabios pues distintos compiladores ofrecen listas distintas (Llanos, 1969: 67). El grupo más admitido, vinculado con el oráculo de Delfos está compuesto por Cleóbulo de Lindos, Solón de Atenas, Quilón de Esparta, Tales de Mileto, Pítaco de Lesbos, Bías de Priene y Periandro de Corinto.

[132] Mullach (1867: 212-214).

[133] Puede que los siete sabios se ocuparan sólo de lo moral o que, la tradición transmitiera sólo esta faceta de su labor. Un recetario similar acerca de los pitagóricos fue transmitido por Iámblico; cf. Iambl., *Protr*., 21. En este caso, Aristóteles sirve como fuente sobre la ciencia pitagórica. Por desgracia, un testimonio de autoridad equiparable no existe para los siete sabios.

[134] Dodds (1993: 40).

[135] Véase su origen etimológico a partir de μηχανή en Chantraine (1980: 699).

humanos que pretenden destacar por encima de su condición mortal,[136] incurriendo en comportamientos sacrílegos, ὕβρις.[137] De ahí las admoniciones en pro de la mesura, de la obediencia hacia los padres, del respeto a las leyes, de ser comprensivo con los parientes, de dominar los placeres, de educar a los niños, etc.[138]

Acerca de los físicos arcaicos hablaremos más adelante. De mayor relieve que los recetarios morales de los siete sabios los jónicos se distinguieron por las artes aplicadas. Tenemos vestigios de dos tecnologías:

– *Ingeniería y arquitectura*. La historia del arte presta una ayuda estimable a la hora de evitar una visión limitada del panorama cultural jónico, pues los ingenieros y arquitectos fueron quienes monopolizaron las obras públicas de este período (en la Hélade y Persia).[139] La influencia de la religión no afectó sólo a la escultura, sino a las concepciones generales arquitectónicas de la época.[140]

– *Medicina*. A mediados del siglo V a.C. el afamado médico Hipócrates compiló en Cos una serie de tratados donde ser recogían los procedimientos de la tradición médica jónica

[136] La expresión φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες no fue una ocurrencia aislada de Heródoto. Todos los hombres sabios que cita el historiador coinciden en este veredicto: Solón (Hdt., I 32), Amasis (III 40) y Artabano (VII 10).

[137] Consúltese su origen etimológico en Chantraine (1980: 1150).

[138] La síntesis se encuentra en Llanos (1969: 65).

[139] Entre el 570 y el 560 a.C. los ingenieros Reco y Teodoro remodelaron el Heraión de Samos convirtiéndolo en un templo colosal. Entre el 561 y el 547 a.C. los ingenieros Querisofonte y Metágenes erigieron otra obra ciclópea: el Artemisión de Éfeso. Ambos casos ejemplifican la expansión de las obras públicas jónicas, la cual se prolongó durante más de siglo y medio (Stierlin, 2001: 104-109). Su factura cobró un esplendor sin parangón hasta el extremo de que los grandes reyes persas confiaron sus edificaciones más monumentales a jonios, como ocurriera con el palacio de Persépolis (Stierlin, 2001: 110). Y es que a finales del siglo VI a.C. sólo ellos eran capaces de trabajar con columnas de más de 20 m. de alto (Stierlin, 2001: 116). Las nuevas técnicas que introdujeron en la arquitectura y la ingeniería posibilitaron la rivalidad monumental – que terminaría por arraigar en los dorios cuantitativa (pues reprodujeron templos por toda la Hélade e incluso en Italia) y cualitativamente (como muestra el Partenón de Atenas). Por otro lado, las obras de ingeniería se desarrollaron a lo largo del siglo VI a.C. por toda Jonia. Buena muestra la tenemos en su muelle artificial de 350 m. o en el túnel de más de un kilómetro que el ingeniero Epaulino (Hdt. III 60) diseñó para abastecer de agua y que fue concluido hacia el 530 a.C. (Stierlin , 2001: 103). Este túnel fue descubierto en 1882 y sus niveles son casi exactos (Cornford, 1988: 24).

[140] A lo largo de los siglos XII y IX a.C. hubo una asociación entre el templo y el bosque sagrado (Stierlin, 2001: 45). La columnata períptera evocaba el bosque original consagrado a una divinidad. Hasta el siglo VII a.C. se edificó en madera. Pero a lo largo del siglo VI a.C. los jonios introdujeron una serie de técnicas de construcción desconocidas en la Hélade hasta su momento. Por un lado, petrificaron las edificaciones. Sustituyeron los materiales de construcción tradicional conservando la estética de los edificios de madera (Stierlin, 2001: 46); así, las estrías del fuste de la columna evocaban el tallado de los troncos de los viejos santuarios, los triglifos del friso reprodujeron los extremos de las vigas de madera o cabios, los artesones del techo copiaban meticulosamente las estructuras de la carpintería, etc. (Stierlin, 2001: 48).

anterior.[141] Tenemos noticias de la existencia previa de al menos un centro médico en Crotona y de una organización bastante compleja. La medicina ya contaba hacia el siglo V a.C. con al menos tres especialidades: el sanador (ἰατρός),[142] el práctico (δημιοεργός)[143] y el cirujano (χειρουργός).[144] Como veremos, los autores del *corpus hippocraticum* enfrentaron la filosofía jónica debido a su poca cientificidad.[145] Este desplazamiento de lo etiológico (desde lo religioso a lo médico, del milagro a la técnica) ya se había producido por completo a mediados del siglo V a.C. (lo que implica que la tecnología médica fue, probablemente, el saber más desarrollado de su época).

ECONOMÍA EN LA HÉLADE DURANTE SIGLO VI A.C.

9. A mediados del siglo IV a.C. Platón describió cinco formas políticas: aristocracia, timarquía, oligarquía, democracia y tiranía.[146] Sin embargo, en su exposición las consideró como consecuencias de una caracterología psicológica; es decir, lo político derivaría de los perfiles psicológicos aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico.[147] Aristóteles creyó más científico proceder estudiando empíricamente las peculiaridades de cada sistema, evitando el psicologismo. Así reveló una semejanza estructural en las constituciones políticas de las tribus helenas: la concentración del poder en muy pocas manos[148] (cosa que Tucídides ya había evidenciado en la democracia ateniense, a propósito del generalato de Pericles).[149]

10. El desarrollo cultural de los helenos dependió la economía. En el caso de Mileto, estuvo supeditado a su posición geopolítica (estratégica para el comercio terrestre y naval). En

[141] Hp., *VM*, I 6-7. Una de las compilaciones del saber médico previo probablemente sea el tratado hipocrático titulado *Sobre el régimen*; cf. Sarton (1959: 264-266).

[142] Sobre su etimología, véase ἦτορ en Chantraine (1980: 418).

[143] Chantraine (1980: 273). El *práctico* se encarga de restaurar el equilibrio en el cuerpo (si es posible) a través de la dieta alimenticia, aspecto muy subrayado por la escuela de Cos.

[144] Acerca del origen etimológico a partir de ἔργον y χείρ, véase Chantraine (1980: 364, 1251).

[145] Veáse el trabajo pionero de Cornford (1988: 48-63).

[146] Pl., *R.*, VIII 543 c 07 – 545 b 01.

[147] Pl., *R.*, VIII 545 b 03 – c 05.

[148] Arist., *Ath.*, 21-22.

[149] Th, II 65.

el de Atenas, se debió al descubrimiento accidental de las minas de Taso, Laurio y Sifnos.[150]

Puede que la civilización de jonios, eléatas y atenienses fuera una de las cimas culturales de la humanidad. No obstante, constituyó el alfa y el omega de la filosofía. Pero conviene no asumir como un *a priori* que abolieran los prejuicios. La esfera cultural posee una vida relativamente independiente de la política y la sociedad de una época.[151]

EL "PASO DEL *MITO* AL *LOGOS*".

11. El siglo XX fue fértil en proyecciones eurocentristas. En lo relativo a los antiguos griegos, se vinculó su producción con el ateísmo, el escepticismo y el agnosticismo religioso.[152] En ese clima apareció *Del mito al logos*, famoso título de W. Nestlé, editado en Stuttgart en 1940. Su popularidad radicó en la atmósfera generalizada de paganismo y oposición a cualquier forma de humanismo de la época. Nestlé entendió que el origen de la filosofía y las ciencias griegas implicaron el enfrentamiento y la separación de la religión. Sin embargo, las fuentes históricas apuntan en una dirección diferente.[153] Parece que la relación entre poesía, religión y ciencias fue continua en el contexto griego. Si atendemos a la concepción de la naturaleza humana, mitólogos y filósofos coincidieron en la ascendencia de la especie.[154] Comentemos sólo tres rasgos casos emblemáticos pertenecientes al clasicismo ático:

[150] Hasta finales del siglo VI a.C., los pagos se realizaban en una aleación susceptible de falsificación denominada *electrum* (Casas, 2008b: 86-87). La mayoría de los gobiernos regionales emitieron sus propias monedas esta aleación de plata y oro. Por desgracia, los Estados emisores tendían a introducir en su composición estaño y plomo con objeto de defraudar en sus pagos manteniendo estable el peso. Cuando Atenas comenzó a acuñar dracmas y tetradracmas en plata pura procedente de las minas de Laurio, provocó una de las primeras crisis capitalistas que se conozcan. Su moneda se convirtió en *divisa*, en el patrón de intercambio. Esto debió de suponer un golpe devastador sobre la economía del resto de los pueblos de la Hélade, pero fue muy beneficioso para la pujanza política y cultural de Atenas. El primer sector beneficiado fue el militar: la financiación de la armada naval de Temístocles (Hdt., VII 144). Véase Ardaillon (1897: 126-136). El descubrimiento de los metales provocó, probablemente, un fenómeno de emigración. De ahí las duras leyes para obtener la ciudadanía en Atenas.

[151] Al redactar su bosquejo de una *Crítica de la economía política*, incluso un tipo tendencioso como K. Marx hubo de constatar, admirado, que la decadencia de un sistema económico y social no implicaba el colapso o la obsolescencia de los bienes culturales creados bajo ese orden. Marx, fervoroso admirador del teatro de Esquilo, se refirió, explícitamente, en ese contexto al arte griego y a la epopeya; cf. Mayer (1969: 330-331).

[152] Murray (1934: 265) y Bowra (1930: 222).

[153] Hubo excepciones como Cornford (1988: 86 ss.) o Guthrie (2009: I, 149 ss.), aunque éste tendiera a particularizar la relación íntima entre poesía, religión y ciencia sólo al caso de los pitagóricos.

[154] Ruiz de Elvira (2000: 109 ss.).

– *Socrates*. Jenofonte expresó una preocupación enorme ante la posibilidad de que la posteridad llegase a creer que su maestro no había sido un hombre religioso.[155] Tanto las circunstancias de su acusación como de su muerte se le antojaron sorprendentes.[156] Los *Recuerdos de Sócrates* constituyen una restitución de la honorabilidad de su mentor, de su piedad, cuya primera preocupación consiste en mostrar su acusada religiosidad.[157] En sus páginas el estratego comenta cómo aquél usó la adivinación,[158] porque entendió que los dioses se manifestaban a través de fenómenos físicos[159] e, incluso, subraya cómo aquel era más fundamentalista en su religiosidad que sus coetáneos (pues la aplicó a asuntos que para otros eran mundanos[160] y creyó en la omnisciencia de la divinidad, en su ubicuidad y en su constante manifestación en todas las obras humanos).[161]

– *Platón*. En las *Leyes se* habla directamente de un tema que obsesionó a los atenienses durante el siglo V a.C.: la *impiedad*. Se distinguen tres formas. Por un lado, un tipo propio de la insolencia de la juventud,[162] la cual se origina en la ausencia de control sobre los impulsos sensuales. Por otro, se alude a la impiedad de quienes, tras haber experimentado la injusticia, creen que los dioses no se preocupan por los asuntos humanos.[163] Finalmente, se comenta el caso de los impíos, es decir, de aquellos cuya ausencia de fe se debe a creer que pueden instrumentalizar la divinidad mediante sobornos a través del sacrificio y la ofrenda.[164] Para el

[155] Esta intención quedó muy subrayada, según Platón, en su *Apología*. Su actividad se muestra como un auxilio prescrito por la divinidad por el que no cabe recibir estipendio (Pl., *Ap*., 23 b 04 – c 01; 28 e 04 – 29 a 01), el cual resulta beneficioso a Atenas (30 a 05 – 07) y, además, necesario (31 a 07 – b 01). La posesión divina de Sócrates era algo que él mismo reconocía (31 c 07 – d 02) y que se le manifestaba a través de una voz interior sólo para disuadirle de acometer empresas (31 d 02 – 04), oráculos y sueños (33 c 04 – 07). Sólo esa divinidad era capaz de determinar la bondad del futuro de cada cual (42 a 03 – 05).

[156] X, *Mem*., I 1,1.

[157] X., *Mem*., I,1, 2-20; I, 4, 15-18.

[158] X., *Mem*., I 1, 2.

[159] X., *Mem*., I 1, 3-5.

[160] X., *Mem*., I 1, 15-18.

[161] X., *Mem*., I 1, 19-20.

[162] Pl., *Lg*., 884 a 07 – 885 a 01.

[163] Pl., *Lg*., 899 d 05 – 08.

[164] Pl., *Lg*., 905 d 01 – 06.

primer tipo se prevén penas de cárcel con amonestación;[165] para el segundo, de la reclusión en el presidio durante un lustro, reeducación y, en caso de reincidencia, la pena capital;[166] para el tercero, se propone la sentencia de cadena perpetua[167] y que, tras fenecer, sus restos queden insepultos fuera de las fronteras de la *polis*.[168] Así pues, para Platón el papel de la religión no fue algo baladí. Tampoco fue éste un rasgo aislado, perteneciente al período de vejez del autor. Un vistazo al *Fedro nos* puede convencer de ello.[169]

– *Aristóteles*. Por un lado, en lo relativo a su orientación general, hay una cita en la *Metafísica* donde se equipara el mito y las ciencias. Dice que los *amantes de los mitos,* φιλόμυθος, comparten con los *amantes de la sabiduría* (φιλόσοφος)[170] la admiración por el mundo. Añade, además, que los *primeros* también hablaron en términos de principios y *causas*.[171] Pero en el mito la verdad sólo aparece a modo de un rastro, puesto que la mayor parte de las cosas que contiene se añaden con objeto de persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común.[172] Por otro, el empleo de aspectos de mitos muy conocidos (sobre todo homéricos y euripídeos) es muy habitual en el *corpus aristotelicum*.[173] Se usa como modo de demostración dialéctica – a la cual denomina *inducción*, ἐπαγωγή.[174] Lo mítico se emplea con finalidad científica (con objeto de facilitar el aprendizaje a personas jóvenes o sin experiencia en la ciencia de la que se trate.)[175] Es decir, lo religioso era básico y, por lo tanto, útil, para el aprendizaje de filosofía y ciencia. Otra cosa es que su valor de verdad fuera equiparable. Para Aristóteles, desde luego, no. Pero el mito religioso constituye una suerte de comienzo del conocimiento científico, no una potencia que se oponga a éste.

---

[165] Pl., *Lg*., 908 e 04 – 909 a 02.

[166] Pl., *Lg*., 909 a 06 – 09.

[167] Pl., *Lg*., 909 b 09 – c 04.

[168] Pl., *Lg*., 909 c 04 – 07.

[169] Cornford (1988:: 82 ss.)

[170] Arist., *Metaph*., I, 2, 982 b 18 – 19.

[171] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 03 – 04.

[172] Arist., *Metaph*., XII, 8, 1074 b 04 – 05.

[173] Sobre todo en la *Retórica* y en la *Poética*.

[174] Liddell (1996: 603 a); Kal (1988: 27-31). Es un método capaz de concluir en una regla general partiendo de casos particulares; cf. Arist., *Top*., I, 12, 105 a 13 – 14.

[175] Arist., *Top*., I, 12, 105 a 16 – 19; VIII, 1, 156 a 03 – 09; 2, 157 a 18 – 20; 14, 164 a 12 – 13.

LOS FILÓSOFOS ARCAICOS.

El término *presocrático*, popularizado por Diels, fue una etiqueta decimonónica anacrónica y eurocéntrica. Convendría irla eliminando por varias razones:

– Los autores implicados pertenecieron a cuatro períodos históricos bastante diferenciados: por un lado, Alto, Medio y Bajo Arcaico; por otro, el clasicismo.[176]

– Se suele incluir en esta tipología a Demócrito de Ábdera, contemporáneo de Sócrates. De modo que el prefijo "pre-" no posee sentido cronológico. Ahora bien, si se entiende que los *presocráticos* fueron autores en los que no se encontró presente el giro ético (característico de Sócrates y los sofistas), nuevamente aparece el problema con Demócrito, pues Aristóteles cita a éste como pionero de la reflexión ético-política (aun cuando fuera llevado a ella no por la investigación física sino por la misma realidad).[177]

– No hay algo que realmente sirva de nexo de unión a esa miscelánea de autores. Ni siquiera la reducción del cosmos a un principio físico perceptible no fue una característica común. Si bien ésta ya es dudosa en el caso de Anaximandro, resulta muy problemática en el de los pitagóricos y casi imposible en los de Anaxágoras, Leucipo o Demócrito.[178]

– La lista suele iniciarse por Tales de Mileto, pero Temistio nos informa que el primer autor que publicó un libro en prosa fue Anaximandro.[179] Puede que Tales no escribiera nada o que no se conservara ya vestigio alguno de sus tratados en la época de Aristóteles[180] (quien ni siquiera menciona la lista de los siete sabios).[181] Y la prosa tampoco fue para todos ellos el vehículo común de expresión.[182]

– Además, tal lista se suele complementar con una esperpéntica clasificación de distintas corrientes según la cual, por un lado, a Heráclito se le excluye de los jónicos y, por otro, los eléatas no se cuentan entre itálicos. Sería más correcto dar una *caracterización geográfico-temporal* subrayando que la filosofía griega del siglo VI a.C. estuvo localizada en dos enclaves

[176] La datación más fiable tiene como referencia la historia del arte. Los períodos citados corresponderían a los años 900-725, 724-610, 609-499 y 449-338, respectivamente.

[177] Arist., *PA*, I, 1, 642 a 26 – 31.

[178] Lo *indefinido*, el *número*, las *homeomerías* y los *átomos* no son perceptibles.

[179] Them., *Or*., 26, p. 383 (Dindorf).

[180] Sólo lo cita a título de iniciador de cierto estilo de filosofía; cf. Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 20.

[181] La propensión a ese tipo de colecciones fue propia del alejandrinismo y sobre todo del período bizantino.

[182] De hecho tanto Parménides como Empédocles emplean el hexámetro dactílico característico de Homero, de inspiración religiosa. Si bien el uso de la prosa fue cada vez mayor, en lo relativo a la filosofía, durante los siglos VI y V a.C. no era la forma exclusiva (Goldhill, 2002: 3-5).

(Asia Menor y Italia).[183]

En suma: todos estos autores deberían ser llamados *filósofos arcaicos* (frente a los sofistas, Sócrates y los dos filósofos clásicos por excelencia: Platón y Aristóteles).[184] No hay ninguna razón para no emplear el mismo apelativo que sirve para caracterizar a los artistas, líricos y poetas trágicos de tal época.

13. El problema con la hermenéutica de los filósofos arcaicos estriba siempre en lo mismo: el hecho de que, hasta el momento y con una sola excepción,[185] *ni sintáctica ni semánticamente se haya conservado su discurso*.[186] Ni siquiera la disposición habitual Tales-Anaximandro-Anaxímenes parece segura.[187] Por ejemplo, Aristóteles, la fuente más fiable, cita a Anaximandro por su nombre en cinco oportunidades, pero jamás lo vincula a Tales o a Anaxímenes. Más aún, éste aparece relacionado con Diógenes de Apolonia,[188] quien perteneció a otro tiempo y lugar.[189] La creencia en la relación entre Tales y Anaximandro parece proceder de Simplicio (*fl.*, 527-565),[190] quien dice estar citando a Teofrasto (*ca.* 372-288 a.C.), aunque sin indicar jamás qué obra se encontraba parafraseando.[191]

Hay tres dificultades para interpretar el pensamiento de los físicos del siglo VI a.C.: por un lado, *sintáctica*, porque su expresión se encuentra normalizada y adaptada al lenguaje de

---

[183] Este proceder sa la impresión de emplear, a la vez, una suerte de doble criterio: en primer lugar, el texto del seminario berlinés de Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*; por otro, las *Vidas* de Diógenes Laercio.

[184] Kranz insistió en reemplazar el adjetivo "pre-socrático" por "no-socrático", pero en este caso también Descartes pertenecería a la lista.

[185] En 1994 se descubrió el papiro Estrasburgo (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666) – que contiene el libro I del poema *Sobre la Naturaleza* de Empédocles.

[186] Entre los antiguos hubo cierta tendencia marcada, en parte de cariz religiosa y en parte por prudencia, a atribuir los hallazgos personales al fundador de una secta o clan; cf. Guthrie (2009: I, 150 ss.).

[187] Esa articulación se funda en la disposición dada por H. Diels en su celebérrimo título *Die Fragmente der Vorsokratiker* (caps. 11-13). Con todo, tal yuxtaposición no implica un vínculo como el existente entre Parménides y Zenón de Elea (caps. 28-29) presentado por Platón en el *Parménides*.

[188] Arist., *Metaph.*, I, 3, 984 a 05 – 07.

[189] Ael., *VH*, II 31; D.L., IX, 9.1.

[190] Nos referimos al *Comentario de la "Física" de Aristóteles* de Simplicio.

[191] Kirk especula con la posibilidad de que Simplicio se encontrara parafraseando a Teofrasto a través del contenido del comentario perdido sobre la *Física* de Aristóteles realizado por Teofrasto; cf. Kirk y Raven (1981: 153). A todo esto se suma la cuestión de desconocer qué versión empleó Teofrasto (si la completa o el sumario) y el hecho de que la disposición en "escuelas" fue una marca inequívoca del Helenismo, pero no del Clasicismo (Kirk y Raven, 1981: 147).

quien los cita.[192] Por otro, *semántica*, pues no podemos asegurar que tales citas no estén fuera de contexto. Finalmente, *pragmática*; y es que, incluso aceptando por consenso que los fragmentos presentados por H. Diels fueran todos auténticos, siempre sería posible ofrecer dos interpretaciones antitéticas de un mismo autor (pues basta con alterar el orden de presentación de los fragmentos existentes).

FÍSICA JONIA E ITÁLICA.

14. El análisis más fiel sobre los filósofos arcaicos fue presentado por Aristóteles dentro del primer libro de la *Metafísica* y los seis primeros capítulos del libro primero de la *Física*. [193] Hasta que se produzca un descubrimiento arqueológico, estos siguen siendo los comentarios más directos acerca de tales obras.[194] Todo lo demás es, en mayor o menor medida, novela o especulación. Además, Aristóteles, padre de la lógica y de la teoría de la ciencia, fue uno de los primeros en aplicar de modo sistemático el método científico a las ciencias naturales.[195] De modo que entendió perfectamente de qué hablaban los filósofos arcaicos y procedió con rigor científico a dar su caracterización.

15. Aristóteles expuso el contenido del pensamiento de los arcaicos indicando:

– El *número de principios físicos empleados*. Este orden aparece a lo largo del primer libro de la *Fisica*, en donde se diferencia entre quienes atendieron a un único principio[196] y quienes propusieron varios[197] (ya fuera un número finito,[198] o bien infinito).[199]

---

[192] Esta adaptación ocurre incluso con Homero. Un ejemplo lo tenemos en el hecho de que ninguna de las citas de que Aristóteles intercala en sus tratados de la *Ilíada* o de la *Odisea* se ajustan a los textos homéricos.

[193] La razón de que durante el siglo XX fuera desestimado se debió a entender que había introducía el *sesgo* de reconstruir la filosofía previa en virtud de lo que podía ser ajustado a su teoría de las cuatro causas; cf. Cornford (1988: 193).

[194] Otros autores citaron a Aristóteles y tras el período alejandrino el léxico de estas obras se vería adaptado a la *koiné*. El propio Aristóteles adaptaba los versos homéricos al lenguaje del siglo IV a.C. Es muy raro que recoja los versos homéricos literalmente.

[195] E incluso en la ética; cf. Arist., *EN*, VII, 1, 1145 b 02 – 07.

[196] Arist., *Ph*., I, 2, 184 b 15 – 18. Una vez diferenciado entre el monismo y el pluralismo, el criterio para distinguir a los primeros es el movimiento (citando a cuantos hicieron del aire o del agua al primer principio) o la falta del mismo (mencionando a Meliso y Parménides).

[197] Arist., *Ph*., I, 2, 184 b 18 – 19.

[198] Se citan cuatro posibilidades: dos, tres, cuatro y muchos principios; cf. Arist., *Ph*, I, 2, 184 b 19 – 20.

[199] Explícitamente se alude al caso de Demócrito y los atomistas, acerca de los cuales se comenta, además, que tales principios poseerán un único género, divergiendo sólo por la figura; cf. Arist., *Ph*, I, 2, 184 b 20 – 22.

– El *curso de su investigación* (es decir, detallando qué interrogantes les condujeros a otros más universales).[200] Tal es la presentación realizada en el primer libro de la *Metafísica*. Para Aristóteles, el desarrollo de la física arcaica se produjo cuando trataron de explicar cómo cabía entender el concepto de *causa*[201] o αἰτία.[202] Pasaron por tres fases.[203]

• Primero, se preguntaron por la *causa material*,[204] la cual responde a la pregunta "¿cuál es el *sujeto* (ὑποκείμενον)[205] invariante, o *materia* (ὕλη)[206] de cada cosa?".

• Ello les condujo a un segundo interrogante, el de la *causa eficiente*: "¿de dónde procede el cambio (κινήσις)?".[207]

• Tratando de contestar éste, terminaron, finalmente, indagando a propósito de las *causas formal y final*, las cuales pretenden solventar estas dos cuestiones: "¿cuál es la sustancia (οὐσία)[208] de cada cosa?"[209] y "¿cuál es el origen último del cambio ordenado?".[210]

16. Así pues, los filósofos arcaicos se vieron, de modo confuso, forzados por la verdad[211] de sus investigaciones a ir ampliar su estudio cada vez que pretendían responder a alguna

---

[200] Las ciencias se oponen al sentido común pues lo *más conocido* para nosotros (orden cronológico o de descubrimiento) no es lo primero en la ciencia (orden lógico o de fundamentación). Por ejemplo, el principio de Arquímedes no es *cronológicamente* lo primero que se conoció en la hidrostática pero, *lógicamente* es su primer principio; cf. Arist., *Top*., VI, 4, 141 b 03 – 14; *Ph*., I, 1, 184 a 16 – 26.

[201] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 a 24 – 32.

[202] Véase αἴτιος en Chantraine (1980: 41).

[203] Se corresponde respectivamente con los conceptos de causa *material*, *eficiente* y *formal*.

[204] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 16 – 18.

[205] Acerca de su origen etimológico a partir de κεῖμαι y ὕπο véase Chantraine (1980: 509, 1160).

[206] Chantraine (1980: 1154).

[207] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 25 – 27. Acerca de su origen etimológico véase κινέω en Chantraine (1980: 533).

[208] Chantraine (1980: 840).

[209] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 a 26 – 28.

[210] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 a 30; I, 3, 984 b 20 – 22.

[211] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 09 – 10.

cuestión.[212] Ahora bien hay que tener en cuenta que hubo:

– Aspectos de teorías físicas que no fueron significativas para el progreso de la especialidad.

– Otras ideas, no necesariamente físicas, que, sin embargo, tuvieron importancia en la evolución de la disciplina.[213] Es decir, hubo teorías:

• Que se presentaron por mero afán de discutir, como las de Heráclito.[214]

• Erísticas, cuyas conclusiones ni siquiera se habrían seguido de las premisas falsas que propusieron, como las de Meliso y Parménides.[215]

LA CAUSA MATERIAL.

17. Aristóteles denominó *causa material* a:

– *Aquello de lo que constan* todas las cosas que existen.[216]

– *El primer origen* de su generación y el término de su corrupción.[217]

– *La sustancia que permanece* aunque cambien sus cualidades.[218]

Tal causa sería el *elemento* (στοιχεῖον)[219] y *principio* (ἀρχὴ)[220] de las cosas que existen.[221] Por eso, los primeros físicos creyeron que ni se genera ni se destruye nada, pues tal naturaleza se conserva siempre.[222] Ahora bien, aun cuando formalmente coincidieran en señalar un

[212] Arist., *Metaph*., I, 3, 985 a 13 – 14. Incluso Aristóteles subraya que se apoyaron muy poco o incluso no lo hicieron en los principios que propusieron; cf. Arist., *Metaph*., I, 3, 985 a 10 – 18.

[213] Como ocurrió con la unicidad de Dios en el caso de Jenófanes, la cual ilustra un estado primitivo de la ciencia incapaz de atender a la causalidad eficiente; cf. Arist., *Metaph*., I, 5, 986 b 24 – 25. De hecho el mismo Aristóteles incluye como necesidad extrínseca del discurso físico de su época la observancia del *principio de no-contradicción*; cf. Arist., *Metaph*., IV, 3, 1005 a 19 – 4, 1009 a 05; XI, 5, 1061 b 34 – 6, 1063 b 35. Tal exigencia formal es *lógica*, no física.

[214] Arist., *Ph*, I, 2, 185 a 05 – 07.

[215] Arist., *Ph*, I, 2, 185 a 08 – 12.

[216] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 07 – 08.

[217] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 08 – 09.

[218] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 09 – 10.

[219] Sobre su etimología a partir de στείχω véase Chantraine (1980: 1048).

[220] Acerca de su origen etimológico, consúltese ἄρχω en Chantraine (1980: 119)

[221] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 10 – 11.

[222] Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 11 – 13.

principio o *causa material* para todo lo que existe, sin embargo, difirieron en lo relativo al *número de elementos que lo constituyen* y a su *especie*.[223]

18. Tal causa podía considerarse:
– *Única.*[224]
• Según algunos, los primeros autores de las cosmogonías, antiquísimos, opinaron como los físicos arcaicos acerca de la naturaleza. Hicieron al Océano y a Tetis padres de la generación y testigo del juramento de los dioses al Agua, llamada por ellos Estigia.[225] Es decir, no existió oposición entre la explicación mítica y la racional; la primera habría propendido a la segunda (como, por ejemplo, muestran la teogonía órfica, la cosmogonía helénico-babilónica, la religión homérica, las citas de Museo, las cosmogonías de Epeménides y Ferécides, etc.)
• Tales de Mileto fue el iniciador de este tipo de filosofía[226] al haber afirmado que tal principio material era el *agua*.[227] Pero su tesis se tilda de *sospecha* (ὑπόληψις),[228] pues pudo deberse a tratar de explicar tres fenómenos: la *nutrición* (dado que el alimento es siempre húmedo),[229] la *combustión* (debido a que el calor nace de la humedad y de ella vive)[230] o la *reproducción*, pues las semillas (σπέρματα)[231] tienen una naturaleza húmeda.[232]
• Anaxímenes de Mileto y Diógenes de Apolonía dijeron que el *aire* era anterior al agua y que era el principio primordial entre los cuerpos simples.[233]

223 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 18 – 20.

224 Arist., *Ph*, I, 3, 187 a 12 – 16.

225 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 27 – 32.

226 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 20 – 21; 984 a 02 – 03.

227 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 21 – 22.

228 Liddell (1996: 1889 b).

229 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 23 – 24.

230 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 24 – 25.

231 Liddell (1996: 1626 b).

232 Arist., *Metaph*., I, 3, 983 b 26.

233 Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 05 – 06. Parece que Aristóteles atribuyó a estos (al igual que a Tales) la creencia de que el movimiento era inherente a tales principios; cf. Arist., *Ph*, I, 2, 184 b 15 – 18.

• Hipaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso entendieron que tal principio fue el *fuego*[234] (si bien la argumentación de este último habría sido anfibológica, por haber atribuido a todos los entes la misma definición).[235]

• Según los pitagóricos[236] se trataba del *número*.[237]

– *Plural:*[238]

• Para Anaximandro de Mileto[239] los elementos contrarios se encuentran todos contenidos en una unidad primordial (de la que emergen por separación).[240]

• Para Parménides de Elea, Meliso y Jenófanes, todo es una única naturaleza.[241] Ahora bien, los razonamientos de los dos primeros autores eran erísticos[242] (pues también consideraron como principios a los contrarios),[243] mientras que los dos últimos fueron

---

[234] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 07 – 08.

[235] Arist., *Ph*, I, 2, 185 b 19 – 25. Aristóteles subraya cierta semejanza con los eléatas al incurrir en la misma ambigüedad relativa al verbo "ser"; cf. Arist., *Ph*, I, 3, 187 a 01 – 11.

[236] Rara vez usa Aristóteles el nombre del fundador de la secta; habitualmente emplea el término Πυθαγόρειοι; cf. *Metaph*., I, 5, 985 b 23 – 986 b 08, 987 a 13 - 27; 6, b 11, 23, 31; 8, 989 b 29 – 990 a 33, etc.

[237] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 a 15 – 16.

[238] Arist., *Ph*, I, 3, 187 a 20 – 21.

[239] Aristóteles cita cinco veces a Anaximandro en toda su obra. No hay una sola mención a lo largo del primer libro de la *Metafísica*, probablemente por haber guardado sus afirmaciones menor relación con la física que con la cosmogonía mítica. Sólo desde esta perspectiva tiene sentido que creyera que lo infinito era divino por ser inmortal e imperecedero (Arist., *Ph*., III, 4, 203 b 13 – 15) o su afirmación de que en un principio todas las cosas estaban juntas en potencia pero no en acto (Arist., *Metaph*., XII, 2, 1069 a 21 – 24). La mezcla indiferenciada divina se encuentra a un paso del Caos de la *Teogonía* (Hes., *Th*., 116). La única tesis física en la que fue citado aparece junto a Anaxímenes y Demócrito por haber caracterizado que la Tierra era plana; cf. Arist., *Cael*., II, 13, 294 b 13 – 14. Con todo, en ese párrafo la voz cantante la lleva Anaxímenes, pues lo que se subraya es un principio aerostático: que la Tierra se mantiene sobre el aire; cf. Arist., *Cael*., II, 13, 294 b 15 – 23.

[240] Arist., *Ph*., I, 4, 187 a 20 – 21.

[241] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 b 11 – 12.

[242] Arist., *Ph*, I, 3, 186 a 04 – 10. Parménides fue siempre caracterizado con mucha menor crudeza que Meliso por Aristóteles. Acerca del primero, creía que le faltó perspicacia; cf. Arist., *Ph*, I, 3, 186 a 22 – 32. Por un lado, porque atribuyó como si fueran físicas determinadas cuestiones que no lo son; cf. Arist., *Ph*, I, 2, 184 b 25 – 185 a 05. Por otro, al no advertir la anfibología de los conceptos "ser", "todo" y "uno"; cf. Arist., *Ph*, I, 2, 185 b 05 – 09; 185 b 16 – 19; 3, 186 a 22 – b 04; finalmente, debido a haber confundido al accidente con el objeto; cf. Arist., *Ph*, I, 3, 186 b 04 – 14. Sin embargo, entendió que Meliso cometía falacias y absurdos toscos debido a su poco juicio, pues incluso pasando por alto alguno de sus absurdos se llegaba a otros sin dificultad; cf. Arist., *Ph*, I, 3, 186 a 04 – 22.

[243] Arist., *Ph*., I, 5, 188 a 19 – 20.

demasiado provincianos como para omitir su opinión personal en la investigación.[244]
• Según Empédocles de Acragas, por un lado, esos principios eran *los cuatro elementos* – es decir, añadió a los tres anteriores la *tierra*[245] (aunque los empleó en dos pares de opuestos).[246] Ahora bien, por otro, creyó que los cambios naturales eran periódicos.[247]
• Anaxágoras de Clazómenes, sin embargo, consideró, por un lado, que tales primeros principios eran *infinitos*[248] (ἄπειρος),[249] es decir, *incontables* cuerpos homeoméricos;[250] ahora bien, puesto que nada llega a ser de lo que no es, aun cuando se unan y separen,[251] creyó que habrían de permanecer eternos en sí mismos.[252] De ahí la noción de mezcla actual y, puesto los contrarios deberán generarse recíprocamente, la naturaleza lo que cada cosa es sólo consiste en aquello que parece poseer de manera preponderante.[253] Ahora bien, si cabía asumir que las partículas contrarias no fueran perceptibles, en cambio resultó problemático el hecho de que hubiera componentes que evidentemente no procedían unos de otros (lo cual pudo haber favoreció la teoría de

---

244 Arist., *Metaph*., I, 3, 986 b 25 – 27. Aristóteles elimina también a Hipón (¿de Samos?) debido al escaso valor de su pensamiento; cf. Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 02 – 04.

245 Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 08 – 09.

246 Arist., *Metaph*., I, 4, 985 a 34 – b 04.

247 Arist., *Ph*, I, 4, 187 a 23 – 24.

248 Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 09 – 11; *Ph*, I, 4, 187 a 25 – 26.

249 Sobre su origen etimológico, consúltese πεῖρα en Chantraine (1980: 870).

250 Arist., *Metaph*., I, 7, 988 a 28. Cabe traducir este ἄπειρος por lo *infinito*. Sin embargo, sería un anacronismo pues tal noción aparece como innovación en los tres libros de la *Física* aristotélica (III, VI y VIII). Se debería de traducir como *lo que no tiene límites*, *lo indefinido*, *lo que no es contable*, etc. Pero es *finito*. Simplicio lo denominó lo *intermedio* (μεταξύ); Chantraine (1980: 689), Simp. *In Ph*., IX, 458, 19-26. Esta interpretación parece filológica y filosóficamente correcta; cf Arist., *Ph*., I, 6, 189 b 02 – 03; III, 4, 203 a 16 – 18; I, 5, 204 b 20 – 28; III, 5, 205 a 25 – 28; *Cael*., III, 5, 303 b 10 – 13; *Metaph*., I, 7, 988 a 28 – 32; I, 8, 989 a 12 – 15; *GC*, II, 1, 328 b 33 – 35; II 5, 332 a 22 – 26.

251 Arist., *Ph*, I, 4, 187 a 26 – 31.

252 Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 15 – 16. Las *homeomerías* de Anaxágoras y lo *pleno* de Demócrito es idéntico en lo relativo al número de constituyentes. Ahora bien, la homeomería es un constituyente homogéneo de cuanto hay en la naturaleza (pues todo está en todo) mientras que los átomos de Demócrito son distintos en especie entre sí.

253 Arist., *Ph*, I, 4, 187 a 31 – b 07.

Empédocles).[254] Por otro lado, entendió que los cambios no eran cíclicos, sino únicos.[255]

• Leucipo y Demócrito de Ábdera afirmaron que había dos elementos materiales contrarios,[256] lo *pleno* ("lo que es") y lo *vacío* ("lo que no es").[257] Pero para ellos lo pleno estaba formado por incontables cuerpos cuyas diferencias radicaban en la *figura*, el *orden* y la *posición*.[258]

LA CAUSA EFICIENTE.

19. Para Aristóteles esta causa se trataba de:

– El *movimiento* (κίνησις),[259] es decir, al cambio cualitativo, cuantitativo y de posición.

– Cualquier *cambio* (μεταβολὴ)[260] en general y, sobre todo, el debido a la *generación* (γένεσις)[261] y a la *corrupción*[262] (φθορὰ).[263]

Así pues el dominio de la primera filosofía no fue sólo *lo físico* sino también *lo biológico*.[264] La pregunta por cuál es la *causa material*[265] condujo necesariamente al interrogante de determinar otro principio: cuál es la *causa del cambio*[266] y en dónde se origina[267] (pues el sujeto

---

[254] Arist., *Ph*, I, 4, 188 a 13 – 18.

[255] Arist., *Ph*, I, 4, 187 a 24 – 25.

[256] Arist., *Ph*, I, 5, 188 a 22 – 27.

[257] Arist., *Metaph*., I, 4, 985 b 05 – 06.

[258] Arist., *Metaph*., I, 4, 985 b 14 – 15.

[259] Sobre su etimología a partir de κινέω, consúltese Chantraine (1980: 533).

[260] Acerca de su etimología a partir de βάλλω y μέτα, consúltese Chantraine (1980:161, 689).

[261] Sobre su etimología a partir de γένυς véase Chantraine (1980: 215).

[262] Arist., *Ph*, V, 1, 225 a 34 – b 03.

[263] Liddell (1996: 1930 a).

[264]De ahí que incluso empleara para caracterizarlos el término fisiólogos; cf. Arist., *Ph*., III, 4, 203 b 15. Véase también el tratamiento físico de los opúsculos biológicos (es decir, los primeros cuatro capítulos del *Movimiento de los animales* y los dos primeros capítulos del libro primero de *Partes de los animales*).

[265] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 18 – 19.

[266] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 21 – 22.

[267] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 26 – 27.

del cambio no se hace cambiar a sí mismo).[268]

20. Quienes buscaron primero tal causa fueron, por un lado, Hesíodo y cuantos consideraron al amor y al deseo como principio de las cosas.[269] Por otro, los que emprendieron la investigación física no se preguntaron por esta causa.[270] En tercer lugar, hubo dos soluciones:

– Negar la *causa eficiente.*[271] Así Parménides de Elea, si bien llegó a concebir tal causa,[272] sin embargo optó por el monismo. Como si hubiera sido derrotado por la investigación, afirmó que lo Uno era inalterable (no sólo en lo relativo al *cambio*, sino también en lo que afecta a los *movimientos*).[273] Pensó que, aparte de "lo que es" no había[274] ninguna otra cosa. No obstante, viéndose obligado a tener en cuenta los fenómenos (pues lo Uno es múltiple según los sentidos),[275] también afirmó que eran dos los principios: lo *caliente* o el *fuego* (en razón de "lo que es") y lo *frío* o la *tierra* (en función de "lo que no es").[276]

– Reconocer explícitamente la *causa eficiente* (la cual, podrá diferir en número).[277] Para los pitagóricos la *causa eficiente* era también el *número*, principio de las cualidades y de los hábitos.[278] Ahora bien, incluyeron esta causa en el ámbito específico de la *causa material*.[279] Esto se debe a que la explicación de la realidad (es decir, de lo Uno), se realizaba en razón de dos

---

[268] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 22 – 23.

[269] Arist., *Metaph*., I, 4, 984 b 23 – 25; 27 – 29. Se alude a Parménides bien porque considerase que Eros era el principio eficiente de las cosas o bien por atribuir a Hesíodo esta opinión; cf. Hes. *Th*., 120-122. El texto original no permite entender a cuál de estas dos posibilidades se refiere Aristóteles; cf. Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 25 – 27.

[270] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 27 – 29.

[271] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 01 – 02.

[272] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 02 – 03.

[273] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 a 30 – b 01.

[274] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 b 27 – 30.

[275] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 b 31 – 33.

[276] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 b 33 – 987 a 02. Esta asimetría entre relativo a lo fenoménico no parece haberla recogido Simplicio, el cual presenta a un Parménides mucho más coherente de lo comentado por Aristóteles.

[277] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 05 – 08.

[278] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 a 16 – 17.

[279] Arist., *Metaph*., I, 3, 986 b 06 – 08.

principios opuestos[280] distribuidos en díadas (limitado e ilimitado, impar y par, uno y plural, derecho e izquierdo, masculino y femenino, reposado y en movimiento, recto y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y oblongo).[281]

– Alcmeón de Crotona opinó lo mismo que los pitagóricos (si bien Aristóteles no tiene claro quien se inspiró en quién,[282] aunque subraya que Alcmeón no enunció los pares de opuestos de modo sistemático como aquéllos, sino al azar).[283]

– También Leucipo y Demócrito creyeron que la *causa material* era suficiente para dar razón de las formas físicas y animales (es decir, del orden). En otras palabras: la *causa eficiente* era inmanente a ésta y dijeron que lo existente sólo difería por la proporción, el contacto y la colocación[284] (pues los constituyentes de lo pleno se diferenciaban en relación a su figura, orden y posición).[285]

Adviértase que entre los primeros físicos la *causa eficiente* tendía a ser considerada como inmanente a la *causa material*.[286]

LA CAUSA FORMAL (Y FINAL).

21. La investigación de la *causa eficiente* llevó a estos filósofos a otra tercera causa,[287] la cual sería el *principio* de:[288]

– Los entes o *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, aquello que permite que diferenciemos a las cosas como pertenecientes a una *especie* y no a otra.

– Donde reciben el cambio. Y es que, aun cuando el cambio se dé, éste no explica por sí mismo ni que unas cosas sean buenas y bellas ni que otras lleguen a serlo.[289] La investigación

280 Arist., *Metaph*., I, 3, 987 a 13 – 14.

281 Arist., *Metaph*., I, 3, 986 a 22 – 26.

282 Arist., *Metaph*., I, 3, 986 a 27 – 29.

283 Arist., *Metaph*., I, 3, 986 a 31 – b 02.

284 Arist., *Metaph*., I, 4, 985 b 15 – 16.

285 Arist., *Metaph*., I, 4, 985 b 14 – 15.

286 Aristóteles es consciente de que esta inmanencia (que suponía eliminar la *causa eficiente*) pudo deberse a la ambigüedad del lenguaje de los filósofos arcaicos; cf. Arist., *Metaph*., I, 8, 988 b 26 – 28; 10, 993 a 13 – 16.

287 Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 08 – 10.

288 Arist., *Metaph*., I, 4, 984 b 20 – 22.

289 Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 11 – 12.

física recurrió a la analogía con lo biológico. Al igual que ocurre con los animales, los antiguos supusieron que en la naturaleza había un *entendimiento* (νοῦς)[290] que era la causa del mundo y de todo el orden.[291]

22. Quien inició este tipo de filosofía (la cual radica en entender que los entes son uno y múltiples)[292] fue Hermótimo de Clazómenes.[293] Ahora bien, Anaxágoras la adoptó con más éxito[294] (e identificó la causa del orden con el principio de lo que existe y del movimiento).[295] Hubo tres teorías principales acerca de la *causa formal y final*.

– Empédocles de Acragas fue el primero en apercibirse que eran precisos dos causas, el *Amor* y el *Odio* (o el *bien en sí* y el *mal en sí*).[296] Extendiendo la explicación de Hesíodo,[297] pudo dar cuenta no sólo del orden, la belleza y los bienes de la naturaleza, sino también del desorden, la fealdad y los males (los cuales son más que los primeros).[298] A diferencia de sus antecesores, no hizo principio del cambio sólo a uno sino a *diversos y contrarios*.[299]

– Anaxágoras de Clazómenes empleó el *entendimiento* como recurso para la génesis del cosmos (si bien desconocía cuál era, en concreto, la causa de algo necesario).[300]

– Leucipo y Demócrito de Ábdera (contemporáneo de Sócrates y, probablemente, el sabio más reputado durante la Antigüedad) omitieron en su explicación de dónde y cómo las

---

[290]Sobre su etimología a partir de νόος, véase Chantraine (1980: 756).

[291] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 15 – 17.

[292] Arist., *Ph*, I, 4, 187 a 21 – 23.

[293] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 19 – 20.

[294] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 18 – 19.

[295] Arist., *Metaph*., I, 4, 984 b 20 – 22.

[296] Arist., *Metaph*., I, 4, 985 a 07 – 10.

[297] El deseo es causa eficiente en Hesíodo, pues explica cuál es el principio del cambio en el Ser; sin embargo, constituye uno de los polos de la causa final en la explicación de Empédocles.

[298] Arist., *Metaph*., I, 4, 984 b 31 – 985 a 04. Y aunque empleó ambas causas más que Anaxágoras hizo con el entendimiento, no siempre fue consecuente al hacerlo pues a veces dijo que el deseo separa y que el odio une (985 a 21 – 29).

[299] Arist., *Metaph*., I, 4, 985 a 29 – 31.

[300] Arist., *Metaph*., I, 4, 985 a 18 – 21.

cosas obtendrían el movimiento y el orden.[301] Pero, según Aristóteles, el *azar* (τύχη)[302] y la *casualidad*[303] (αὐτόματος)[304] no son suficientes para explicar la perfección de las formas naturales (pues, por ejemplo, inmediatamente distinguimos que los animales producen seres similares a cada una de las especies, no actuando ninguna naturaleza al azar).[305]

Aristóteles puso un gran énfasis en la *teoría de los opuestos* de Empédocles y en manifestar que explicar el movimiento no es suficiente para mostrar cómo es posible que se regenere el orden (lo cual queda confirmado por la generación de las formas animales y vegetales, a las cuales supuso constantes).[306] Y es que el movimiento y la probabilidad no parecen poder explicar, *per se*, el orden que se aprecia en la belleza o en la constancia de las formas de la naturaleza.

BALANCE DE LA FÍSICA ARCAICA.

23. Tanto los mitos griegos como la física arcaica coincidieron en señalar *la existencia de dos realidades en este mundo*. Un primer ejemplo de esta dualidad apareció en la épica homérica. Ya hemos aludido al tema citando un par de episodios: por un lado, el de Zeus y Hera;[307] por otro, el habido entre Atenea y Diomedes.[308] Cabría mencionar, además, todos aquellos casos en los que el narrador homérico o sus personajes diferencian entre realidad y ofuscación[309] (ἄτη).[310] También cabría atender al juicio de Príamo sobre su progenie[311] o al mito narrado por

---

[301] Arist., *Metaph*., I, 4, 985 b 19 – 23.

[302] Sobre su etimología a partir de τυγχάνω, véase Chantraine (1980: 1142).

[303] Arist., *Metaph*., I, 3, 984 b 14. La suerte es la causalidad en lo humano; cf. Arist., *Ph*. II, 6, 196 a 36 – 37; 197 b 02 – 03. Para Aristóteles constituye la *quinta causa*; cf. Arist., *Ph*. II, 4-6.

[304] Consúltese su origen etimológico a partir de αὐτός en Chantraine (1980: 143).

[305] Arist., *Ph*, I, 5, 188 a 30 – 34.

[306] Lo perenne es la especie, no cada uno de los individuos. De ahí la sempiternidad del mundo; cf. Moreau (1972: 97-98, 118-119).

[307] *Il*., XV 53-71.

[308] *Il*., V 127-128.

[309] *Il*., I 113-115, II 111, VI 355-358, VII 357-360, IX115-116, XIX 86-90, XX 332-334, etc.

[310] Consúltese el origen etimológico derivado de ἀάω en Chantraine (1980: 3).

[311] *Il*., XXIV 247 – 262.

Aquiles a propósito de la condición humana.[312] La conclusión siempre será la misma: hay entre dos ámbitos; por un lado, el de lo perceptible para el ser humano; por otro, lo que verdaderamente es. Así pues, a pesar de que, como especie, creamos en el azar y en la decisión humana, sólo existe en el cosmos un plan que debe ser realizado necesariamente (ἀνάγκη),[313] siendo su ejecutor Zeus.

Los físicos, al igual que el resto de los griegos de la época arcaica, sostuvieron la creencia en ese doble plano de lo real. Todos ellos afirmaron, por un lado, que existía un primer orbe, constituido por lo que verdaderamente es. Tal ámbito, a partir de S. Alberto Magno, sería denominado como lo *in re*.[314] Por otro, coincidieron en creer que este orbe primario causa, por necesidad, cuanto acaece y es perceptible para los seres humanos. Ese mundo percibido, del que tenemos ideas y acerca del cual hablamos fue lo que S. Alberto Magno denominó como lo *post rem*. De modo que durante el siglo VI a.C. toda explicación física parece haberse propuesto dos tareas comunes:

– Esbozar qué elementos necesarios subyacen en la realidad.

– Ofrecer una explicación de cuanto percibimos a partir de esos elementos subyacentes.

Para responder a tales cuestiones la física apeló a una *explicación causal*. Para comprender ésta no era preciso estar iluminado por los dioses.[315] Por eso Aristóteles incluyó entre los primeros filósofos sólo a aquellos que habrían desarrollado el *análisis* (ἀνάλυσις)[316] de la noción de *causa*. Lo científico no es equiparable a lo mítico (pues en el mito no sólo basta con la verosimilitud, sino que lo *imposible verosímil* es preferible a lo *posible increíble*).[317] Sin embargo, no hay lejanía entre lo religioso y lo científico. Ambas formas de saber se encuentran inextricablemente relacionadas.

24. Hacia el siglo IV a.C. la investigación ya había advertido que la física arcaica había tenido ciertos problemas específicos de:

---

[312] *Il.*, XXIV 525 – 533.

[313] Sobre su etimología a partir de ἀάω véase Chantraine (1980: 3).

[314] Prantl, K. (1861: XVII, 95 n. 380 y 381).

[315] Todavía Platón transmite la opinión de que la inspiración es necesaria para conseguir un conocimiento supremo del mundo; cf. Plt., *Sym.*, 209 e 05 – 210 a 02.

[316] Acerca de su etimología a partir de ἀνά y λύω, consúltese Chantraine (1980: 82, 652).

[317] Arist., *Po.*, 24, 1460 a 26 – 27.

– *Consistencia*. Los primeros filósofos no siempre observaron el principio de no-contradicción. Ello les permitió no sólo derivar cualquier cosa,[318] sino integrar en una misma concepción dos teorías mutuamente excluyentes[319] o emplear un mismo tema con completa ambigüedad.[320]

– *Completud*, pues no explicaron todos los fenómenos físico-biológicos.[321]

– *Decidibilidad*, dado que inventaron principios nada evidentes y cuando la teoría no se ajustaba con la realidad, inventaron fenómenos que nunca habían sido observados.[322]

25. Es conveniente insistir aquí acerca del *carácter incompleto* inherente a todo discurso histórico. Quienes transmitieron las opiniones de los antiguos introdujeron sus propios sesgos. Así, por ejemplo, los intereses éticos de Demetrio Fálero han propiciado la identificación de las miras de los siete sabios con la moralidad. Análogamente, el discurso de Aristóteles resalto sólo una única faceta memorable de los primeros científicos:[323] el discurso físico y biológico.

Ahora bien, aunque no convenga *oponer* el pensamiento mítico frente al racional (pues la religión griega comparte no pocas características con la física arcaica), no obstante, tampoco debemos creer que la filosofía jónico-itálica de los siglos VI y V a.C. fue *científica*. Hay cierta tendencia a creer, sobre todo, que el atomismo antiguo empleó un método científico equiparable al actual. Esto es falso, pues hay constancia de que:

– El *materialismo antiguo* más conocido (de Epicuro y Lucrecio) no era científico.[324]

– Hipócrates criticó explícitamente al atomismo de Demócrito así como a su total ausencia de experimentación.[325] Ésta, en aquel tiempo, sólo tenía significado para los técnicos (es decir, para médicos, arquitectos e ingenieros).

---

[318] Aparte de a Meliso y Parménides, Aristóteles menciona explícitamente a Heráclito (Arist., *Metaph.*, XI, 5, 1062 a 34 – b 02) y a Anaxágoras (*Metaph.*, XI, 6, 1063 b 24 – 30).

[319] Este fue el problema incluso del atomismo; el caso de Epicuro se analiza en Cornford (1988: 27-47).

[320] De ahí que, a lo largo del *corpus aristotelicum*, sea frecuente la interpolación de verdaderos diccionarios terminológicos con objeto de definir de modo inequívoco y preciso los términos técnicos empleados; cf. Arist., *Int.*, 2 – 8; *Cat.* 5 – 15; *Top.*, I, 5; *Ph.*, IV 3; *Metaph.*, V, 1 – 30; etc.

[321] El octavo capítulo del libro primero de la *Metafísica* recoge esta insuficiencia de la física arcaica.

[322] El caso más comentado es el de los pitagóricos. Como creyeron que el diez era el número perfecto, afirmaron que eran diez los cuerpos que se mueven en el firmamento y, al ser sólo visibles nueve, hicieron de la *antitierra* el décimo; cf. Arist., *Metaph.*, I, 5, 986 a 08 – 12. Que conste que hay un momento en el cual el discurso aristotélico se deja llevar por la magicidad numerológica del número tres; cf. Arist., *Ph.*, I, 6. 189 b 16 – 29.

[323] Salvando el caso de Demócrito; cf. Arist., *PA*, I, 1, 642 a 26 – 31.

[324] Cornford (1988: 27-47).

[325] Cornford (1988: 48-63).

– Las críticas de Hipócrates son aplicables no sólo a la formulación de Epicuro y Lucrecio, sino a la filosofía jónica e itálica.[326]

– El único aspecto diferenció la teoría de Demócrito de la física arcaica fue la noción de azar.[327]

Probablemente no hubiera un método científico hasta el siglo IV a.C., gracias a la obra de Aristóteles, quien integró la *experimentación* propia de la tradición técnica (quizás por influencia de la profesión médica de su familia) con la *concepción teórica característica del saber* (que adquirió en la Academia). Sólo en sus tratados se perfiló una separación de saberes y un enfoque que poseía las características propias de las ciencias: por un lado, la lógica y la observación (que aquél denominó *análisis*); por otro, la contrastación de hipótesis (que los antiguos llamaban *dialéctica*). Así, algunos de sus tratados se alinearon en relación directa con la tradición de la física jónica (como la *Física*, *Acerca del Cielo*, *Meteorológicos*, etc.). Otros, casi la tercera parte de su obra, fueron obras biológicas, debidas a la relación entre ciencia arcaica y tecnología médica hipocrática (por ejemplo, *Movimiento de los Animales*, *Marcha de los Animales*, *Reproducción de los Animales*, *Historia Natural*, etc.).

[326] Hipócrates rechaza la filosofía jónica como fundamento del saber médico. Explícitamente dice que hablar de medicina basando sus explicaciones en pares de opuestos y reducir al mínimo la causa de las enfermedades y la muerte de los seres humanos implica cometer errores de bulto (Hp., *VM*, 1, 1-6). Este es un nuevo estilo pretendía investigar partiendo de postulados (13, 1-2). Hipócrates entiende que el arte médico ya estaba constituido antes que la reflexión física (2, 1; 2, 4-7) y que tratar de investigar con otros métodos o esquemas es imposible (1, 1-6). Al igual que Aristóteles, considera a Empédocles como el pionero del nuevo estilo y concluye que lo que cuentan los jonios sobre la naturaleza humana tiene menos que ver con la técnica médica que con la literatura (20, 6-8). Hipócrates subraya que en la medicina no tiene demasiado sentido conocer con exactitud qué es el hombre, por qué existe, etc. sino qué es en relación con lo que come y bebe, con otros hábitos y qué puede pasar a cada individuo a partir de cosas concretas (20, 9-17).

[327] De hecho es lo que llamó la atención de Aristóteles; Arist., *Ph.*, I, 5, 188 a 31 – 34.

III. ATENAS.

ARCAICOS Y SOFISTAS.

1. Habitualmente tras los *filósofos arcaicos* se suele hablar de los *sofistas*, se asocia su irrupción en el panorama cultural con el giro ético de la filosofía y se les relaciona con la emigración hacia Atenas. Sin embargo:

– El *acmé* (ἀκμή)[328] *floruit* o madurez de los sofistas no fue posterior al de los filósofos arcaicos. Por ejemplo, Gorgias nació antes que Empédocles, Meliso, Leucipo, Demócrito y Diógenes de Apolonia y Protágoras tuvo más edad que cualquiera de esos cuatro últimos.[329]

– Del hecho de que los filósofos arcaicos fueran proclives al estudio de la física y biología no se deduce su desinterés por la reflexión ética. El mismo Aristóteles sugirió que el giro ético había sido obra de Demócrito.[330]

– Los *sofistas* no fueron los únicos que emigraron a Atenas. También habría podido ser ese el caso de algunos físicos. Algunos testimonios (si bien no unánimes) subrayaron que la *polis* fue visitada por Demócrito,[331] Platón manifestó que Parménides y Zenón arribaron a Atenas[332] y Anaxágoras pudo establecerse a la edad de veinte años[333] en esa urbe donde, a la postre, sería condenado.[334]

Hubo una enorme confusión a la hora de caracterizar qué era un *sofista*. Esta categoría posee una amplitud excesiva (hasta el extremo de que Platón parece haber llegado a incluir a

[328] Consúltese su origen timológico a partir de "ἀκ-" en Chantraine (1980: 43).

[329] Los griegos databan cronológicamente la historia en relación con las antiguas olimpiadas, de manera que las fechas antiguas poseen cierta variación (y de ahí en empleo del término *circa* "ca"). Tampoco el *acmé* posibilita una datación fija. Se supone que es el momento en el que un autor de la Antigüedad llegó a la madurez. Hay quien fija este punto entre los 40 y los 50 años. En realidad, si tenemos en cuenta la mortalidad de la época esta edad parece excesiva. De ahí que hayamos preferido estimar el *floruit* en los 30 años y suponer como período vital ese mismo número de años hacia el pasado y hacia el futuro. Hemos tomado como referencia de nuestra aproximación la compilada por Alfredo Llanos en *Los presocráticos y sus fragmentos*.

[330] Arist., *PA*, I, 1, 642 a 26 – 31.

[331] Demetrio Fálero aseguró que había visitado Atenas de incógnito (acompañando a Enópidas y a Anaxágoras); cf. D. L. IX, 7, 3. Sin embargo, en la *Apología de Sócrates* opinó lo contrario; cf. D. L. IX, 7, 4.

[332] Diógenes Laercio da a entender que el diálogo donde se les cita fue conmemorativo – es decir, que ninguno de los dos nunca estuvo allí; cf. D. L. IX, 3, 3.

[333] D. L., II, 3, 1.

[334] D. L., II, 3, 6-7.

Sócrates entre ellos).[335] Trataremos de clasificarlos en varios tipos.

LA SOFÍSTICA.

2. Existe cierta propensión a caracterizar los *sofistas* a través de temas[336] y peculiaridades muy generales de la vida ateniense de mediados del siglo V a.C. Atenas conoció un rápido desarrollo desde finales del siglo anterior debido al descubrimiento de las minas de Laurio, Sifnos y Taso, la codificación del derecho de Solón y la reforma política de Clístenes. Bajo el mando de Temístocles se consolidó su pujanza militar tras diezmar la flota de Jerjes. Posteriormente, hizo frente al poder de Esparta. Durante la Era de Pericles los atenienses modificaron las reglas de la Liga Ático-Délica subyugando a sus antiguos aliados. Todo ello convirtió a la metrópoli en el destino preferente de la inmigración. El *cosmopolitismo*, el *relativismo*, el *oportunismo* o el *convencionalismo* no fueron señas de identidad exclusivas de los *sofistas*, sino más bien de una época marcada por la inmigración en general (al igual que volvería a suceder tras las campañas de Alejandro).[337]

Hay que tener en cuenta que la caracterización más prolija sobre los sofistas procede de Platón y resulta compleja debido a la forma expresiva de sus diálogos.[338] Y Aristóteles estuvo interesado en compilar sus recursos retóricos, pero, aparentemente, se desentendió de su historia.[339] Así pues, la primera compilación biográfica que haya llegado hasta nuestra época data de la época imperial, cuando Filóstrato escribió sus *Vidas de los sofistas*.[340] Éste constató gran cantidad de heterodoxias, pero diferenció dos categorías de *sofistas*:[341]

– *Oradores célebres*. Procedían de Jonia y Magna Grecia, como Protágoras, Gorgias o Hipias. Su ocupación, la oratoria, se desarrollaba ante grandes auditorios.

---

[335] Pl., *Sph*., 230 b 04 – d 04.

[336] Guthrie (2009: III, 64 ss).

[337] Pollitt (1989: 28-41).

[338] Kristeller (1993: 74). Platón nunca habla en su propio nombre, sus diálogos son inconclusos, en sus pasajes más celebrados aparecen ambiguos mitos, símiles y disgresiones, etc.

[339] Las argumentaciones sofísticas se recogen, principalmente, en cuatro tratados: *Retórica*, *Retórica a Alejandro*, *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*, el cual constituye un apéndice del penúltimo de los citados.

[340] Y, debido a las aspiraciones de obtener el mecenazgo, en ese período el compromiso del historiador con lo acaecido era nimio. La historia era sinónimo de mendacidad hasta el extremo de que Séneca, para desacreditar a un tal Éforo dice que no precisa de un gran esfuerzo y añade simplemente un *historicus est*; cf. Seneca, *QN*, VII, 16, 1.

[341] Philostr. *VS*, I, 484.4-9.

– *Filósofos elocuentes*. Fueron autóctonos de Atenas y de sus colonias, como Sócrates, Prodico o Antifonte. Su actividad se ejercía en un entorno más doméstico: el de la tertulia entre amigos o la educación unos pocos discípulos (como ilustran los diálogos de Platón).

El signo distintivo de ambos tipos de sofística fue su competencia retórica oral: los primeros, como oradores; los segundos, como conversadores. Ahora bien, a mediados del siglo VI a.C. Córax y Tisias, dos retóricos arcaicos de la Magna Grecia, habían pergeñado *formulas standard* para las alocuciones judiciales de los oradores en la corte de Siracusa.[342] Ese *discurso jurídico* constituyó el inicio de la oratoria helena. Pero fue en Atenas donde aparecieron dos géneros más: el *deliberativo* (expuesto ante la asamblea) y el *epidíctico* (propuesto ante el público en general).[343] Esta innovación fue llevada a su extremo por Gorgias. Es claro que el contexto de la retórica ateniense a mediados del siglo V a.C. debía ser todavía oral. Sin embargo, a principios del siglo IV a.C. apareció un tercer grupo de sofistas cuyo medio fundamental de expresión sería la escritura. Ese conjunto de retóricos fue conocido como:

– *La Primera Sofística*. Sus componentes más relevantes fueron Lisias, Isócrates[344] e Iseo (maestros e inspiradores de Demóstenes y Esquines). Se dedicaron a la logografía (escribir discursos forenses para pleitos entre particulares) y al magisterio.

Platón parece haber diferenciado entre esos tres tipos de sofística, aunque sin demasiado rigos; así, en el *Gorgias*, rechazó la retórica de aquellos hombres sin patria ni casa propia,[345] pues sólo era un simulacro de parte de la política.[346] Pero, en el *Sofista*, retrató la conducta de Sócrates como la actividad catártica propia de un género de sofística.[347] Y en el *Fedro*, tras parodiar el discurso de Lisias,[348] se avino a aceptar una retórica que, regimentada ética y filosóficamente, funcionase como instrumento de la verdad.[349]

---

[342] Kristeller (1993: 286).

[343] Arist., *Rh*., I, 3, 1358 b 06 – 08.

[344] Guthrie (2009, IV, 65).

[345] Pl., *Ti*., e 02 – 08.

[346] Pl., *Grg*., 463 d 01 – 02.

[347] Pl., *Sph*., 230 b 04 – d 04.

[348] Pl., *Phdr*., 230 e 06 – 234 c 05.

[349] Pl., *Phdr*., 261 a 07 – b 02.

LA ORATORIA.

3. Tradicionalmente se consideraba que el objeto de la retórica consistía en *convertir el argumento más débil en el de más fuerza*.[350] Su finalidad instrumental quizás no sea necesariamente independiente de la verdad, pero puede terminar siendo más ornamental que cercana a las miras de las ciencias. Ciertamente tampoco se creía que el objetivo de lo poético fuera la verdad (pues el poeta preferirá lo *imposible verosímil* a lo *posible increíble*),[351] pero el retórico no pretendía conmover a un auditorio, sino influir sobre la decisión política, el veredicto judicial y la *luz* pública. Por eso Aristóteles comentaba que, con justicia, los hombres se sintieron tan indignados ante *la profesión de Protágoras*, no consistía en ficción sino en *engaño*[352] (ψευδής).[353] Y es que entre los oradores hubo enormes diferencias.[354] Según todos los indicios, Protágoras afirmó que el hombre era la medida de todas las cosas[355] por considerar que la opinión de cada individuo era lo verdadero.[356] Ciertamente, el orador se prueba en el tribunal, asamblea o gobierno. En tales escenarios el argumento creído o construido se convierte en criterio de verdad. Tanto Platón como Aristóteles coincidieron en afirmar que para Protágoras el dominio de la tesis del *homo mensura* era universal (aunque contraviniera el principio lógico de no-contradicción).[357] Ello significaba creer tanto que dijera quien fuera lo que dijese, sería verdad[358] y que una cosa era cualquier otra.[359] Una opción semejante (previamente criticada por

---

[350] Arist., *Rh*., II, 24, 1402 a 24. Platón reitera esta definición en términos semejantes, cf. Pl., *Ap*., 18 b 08 – c 01.

[351] Arist., *Po*., 24, 1460 a 26 – 27.

[352] Arist., *Rh*., II, 24, 1402 a 24 – 26.

[353] Sobre su etimología a partir de ψεύδομαι, véase Chantraine (1980: 1287).

[354] La perspectiva de Jaeger (2004: 168 ss.) quizás fuera demasiado optimista con Protágoras, pero, en cualquier caso, determinar si el pensamiento del sofista era proclive a la democracia o a los tiranos recuerda la cuestión de la gallina y el huevo.

[355] Pl., *Tht*., 152 a 02 – 04; *Cra*., 385 e – 386 a 02; Arist., *Metaph*., XI, 6, 1062 b 12 – 14; X, 1, 1053 a 35 – 36.

[356] Pl. *Tht*., 152 a 06 – 08; Arist., *Metaph*., XI, 6, 1062 b 14 – 15. La autoridad de Platón y de Aristóteles desacredita tanto la hermenéutica de Gomperz (que entendió que el sujeto de Protágoras era el ser humano) como la de Dupréel (quien lo identificó con la sociedad de cada *polis*).

[357] Pl., *Euthd*., 286 b 03 – 06, c 02 – 08; Arist., *Metaph*., XI, 6, 1062 b 15-19.

[358] Arist., *Metaph*., IV, 5, 1009 a 12 – 13.

[359] Arist., *Metaph*., IV, 4, 1007 a 06 – 07.

Hipócrates) podría haber impedido el desarrollo de las ciencias y las tecnologías.

El caso de Gorgias parece muy diferente. Procedente de Siracusa, cuna de la retórica, se ha conservado de su producción el *Elogio de Helena* y la *Apología de Palamedes*.[360] El sentido de ambas piezas así como las alusiones de Platón[361] y Aristóteles[362] (a veces expresando por su talento admiración) sugieren que aquél fue, como sofista, mucho más moderado, pues nunca tuvo la aspiración de convertir su técnica de la palabra en metafísica, ni en competir con las ciencias. En realidad, con su arte defendía cualquier cosa, tuviera razón o no. De hecho, las dos obras citadas forman parte de lo que denominaba *juegos* (παιγνιον),[363] *ejercicios* en los que se aboga por hacer apología de aparentes causas perdidas. También su discípulo Isócrates defendió este sentido del retórico, como técnico de la palabra, cuando, a propósito del *Elogio de Helena*, comentó que había mostrado con claridad que era fácil desarrollar un discurso falso sobre lo que cada uno propusiera.[364]

LA *FILOSOFÍA ELOCUENTE*.

4. Pródico de Ceos fue discípulo tanto de Protágoras como de Gorgias. No obstante, los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte[365] muestran un discurso ético, muy alejado de ambos enfoques de la oratoria, que Filóstrato caracterizó como *filosofía moral expuesta con fácil elocuencia*. Pródico habría escrito un ensayo de ética titulado las *Horas* o las *Estaciones*. En el fragmento que se conserva presentó a un joven Heracles, casi adolescente, en trance de decantarse por el vicio o por la virtud.[366] El vicio venía personificado por una hetaira entrada

[360] Hasta el descubrimiento del papiro de Estrasburgo (que contienen parte de una obra de Empédocles), los dos primeros documentos que trascribían directamente la obra de un autor heleno eran estos dos de Gorgias.

[361] Sócrates define la retórica como una de las *artes* que realizan todas su obra y son eficaces a través de la palabra; cf. Pl., *Grg*., 451 d 01 – 03. Por lo tanto, es un saber práctico, una técnica. En esto coincide Aristóteles; cf. Arist., *Rh*., I, 2, 1355 b 35 – 39. Lo que Sócrates objeta es que el retórico posea verdaderamente el conocimiento de qué es y qué no es justo – el planteamiento se presenta por primera vez en Pl., *Grg*., 459 d 01 – e 08.

[362] Lo cita hasta siete veces en el tercer libro de la *Retórica* a propósito de la amplitud de sus recursos expresivos; cf. Arist., *Rh*., III, 1, 1404 a 26; 3, 1405 b 37; 3, 1406 b 09; 3, 1406 b 15; 7, 1408 b 20; 14, 1414 b 31; 15, 1416 a 31 y 17, 1418 a 35.

[363] Liddell (1996: 1286 a).

[364] Isoc., X, 1, 4. Isócrates alude al arte de su maestro críticamente pues dijo escribir un elogio de ella pero resultó que hizo una apología de lo que aquélla hizo; cf. Isoc., X, 1, 14. La única excepción notable a esta lectura fue propuesta por Sexto Empírico; cf. S. E., *M*., VII, 65.3-66.1. Pero la impresión es que Sexto se encuentra haciendo apología de su propio escepticismo y trata de asimilar el pensamiento de Gorgias al de Protágoras; cf. S. E., *M*., VII, 65.1-3.

[365] X., *Mem*., II, 1, 21-33.

[366] X., *Mem*., II, 1, 21.

en carnes y vestida con el chitón jónico,[367] que le prometía una vida ociosa, placentera[368] y parasitaria del trabajo ajeno.[369] Sin embargo, la virtud fue representada por una mujer enjuta, vestida con el peplos dórico,[370] quien no sólo le recordó que los dioses nada conceden sin esfuerzo y que una vida noble supone continuo trabajo,[371] sino que, además, desacreditó, explícitamente, la oratoria de su rival.[372] Este enfoque, probablemente, nunca haya sido demasiado popular.[373]

5. En lo relativo a la *forma* el episodio de *Heracles en la encrucijada* mostró una imagen muy cercana a los mitos platónicos.[374] En lo que afecta a su *contenido*, presentó una concepción del bien, la virtud y la belleza muy afin, también, a la Academia (en la que no olvidó incluir la condena de la oratoria). En su conjunto la *reflexión ética* de Pródico pertenece a cierto estilo *sui generis* del siglo V a.C. ateniense, alejado, por un lado, de los intereses científicos de los arcaicos, por otro, de la retórica siracusana y, finalmente, de la concepción homérica del cosmos.

Según Homero lo *in re* queda más allá de lo comprensible para el ser humano. La *física arcaica* pretende anticipar algo de ese conocimiento privilegiado que posee Zeus, prever la μοῖρα. La oratoria entronca con esa visión tradicional del cosmos, pues el sofista desconoce qué es el bien, lo verdadero, lo justo, lo bello, etc. (es decir, lo *in re*) y se limita a defender sólo una imagen lo *post rem*. Sin embargo, el discurso de Pródico de Ceos mostraba algo diferente, pues presentó un ideal ético (*post rem*) entendido como algo absoluto. *Heracles en la encrucijada* se trata de una estampa clásica que ilustra cómo la mentalidad ateniense no admitía medias tintas sobre la virtud y que cualquier forma de mal se sobreentendía que es fruto de la *soberbia* (ὕβρις).

6. Tal orientación (formalmente retórica, pero de contenido ético) no fue una innovación de Pródico. Constituyó sólo un producto más de un cierto estilo de vida que había

[367] X., *Mem*., II, 1, 22.

[368] X., *Mem*., II, 1, 24.

[369] X., *Mem*., II, 1, 25.

[370] X., *Mem*., II, 1, 22.

[371] X., *Mem*., II, 1, 28.

[372] X., *Mem*., II, 1, 29-33.

[373] Pl., *Ep*., 326 b 06 – d 01.

[374] Sócrates lo encomia, tildándolo de persona *omnisciente e, incluso, divina*; cf Pl., *Prt*., 315 e 07 – 316 a 01. De hecho, en su intervención (337 a 01 – c 04) y otras dos alusiones (339 e 06 – d 05, 358 a 05 – b 05) se parodia su estilo que, sin embargo, no sólo se utiliza en el método de la dicotomía del Sofista, sino en el análisis de las nociones de la hermosura, sabiduría y amistad en el *Hipias Mayor*, el *Cármides* y el *Lisis* respectivamente.

transformado la cultura tardo-arcaica ateniense. Lo que sí cabe constatar es que, tras las guerras médicas, las diferencias de la producción cultural respecto de la tradición homérica eran algo más que episódicas:[375]

– El medio de expresión dominante dejó de ser el verso.[376] La forma de la épica se disolvió en la prosa,[377] la cual se convirtió en el medio expresivo de quienes poseían algún tipo de competencia[378] – tanto en medicina (Hipócrates) como en jurisprudencia (Dracón), filosofía (Anaximenes, Heráclito, Anaxágoras y Gorgias), historia (Heródoto y Tucídides) o retórica.

– Se realizó una historización y modificación de los mitos. Aparte de la transfiguración de la épica en lírica y logografía, buena muestra de tal desplazamiento se encuentra en la tragedia.[379] Aristóteles sigue recogiendo tal fractura cuando, hablando de este género (ya *démodé* en su época), lo considera como un modo de imitación no asimilable a la epopeya,[380] superior a ésta.[381] Por un lado, porque los antiguos hacían hablar a sus personajes en tono político, no retóricamente.[382] Por otro, pues lo irracional y maravilloso era más verosímil en la epopeya, al no ver en escena a quien actúa.[383] Asimismo, la tragedia propendía al espectáculo total: podía, además, ser representada o leída podía, depender o no del verso y integrar otros recursos muy eficaces para el deleite, como la música y el espectáculo.[384] Finalmente, su superioridad poética quedaba reflejada en la mayor unidad[385] y coherencia de sus tramas (al imitar cada una de éstas una sola acción).[386]

---

375 Acerca de la pérdida de la unidad cultural griega, véase Lesky (1989: 370 ss.)

376 Goldhill (2002: 1-2).

377 Jaeger (2004: 228).

378 Goldhill (2002: 5).

379 Jaeger (2004: 227-228).

380 Arist., *Po*., 1, 1447 a 13 –16. De hecho, el vigésimo sexto capítulo de la Poética tuvo como objetivo comparar ambas

381 Arist., *Po*., 26, 1462 b 14 – 15.

382 Arist., *Po*., 6, 1450 b 04 – 08.

383 Arist., *Po*., 24, 1460 a 11 – 14.

384 Arist., *Po*., 26, 1462 a 11 – 18.

385 Arist., *Po*., 26, 1462 b 03 – 04.

386 Arist., *Po*., 26, 1462 b 10 – 11.

Aristóteles ya no advertía que Esquilo presentaba figuras de los cantos heroicos, que apenas si eran algo más que meros nombres, adecuándolas a ideas y papeles anacrónicos.[387] Y, aun cuando se dio cuenta de cómo Esquilo y Sófocles trataban de ceñir su lenguaje a formulas arcaicas,[388] continuamente subrayaron (aprovechando la casa de Atreo)[389] una idea extraña a la epopeya homérica: que el mal que realiza un hombre caerá sobre él mismo o su descendencia.[390] En la tragedia, la divinidad apareció instrumentalizada, formando parte de un mecanismo ordenado de justicia que se aprestaba a castigar el crimen y la soberbia humanos. La μοῖρα fue desplazada, negativamente, por la noción de *mancha de sangre* (μιασμός)[391] y, positivamente, por la *justicia*, δίκη.[392] La idea de la *contaminación* (que alcanzaba tanto al autor del crimen como todo su familia) emergió a la vez que el deseo de virtud, de hallar el modo de inmunizarse contra el *miasma* temido. Los primeros diálogos platónicos, aquellos que mejor describen la personalidad de Sócrates, mostraron siempre una constante preocupación cultivo de lo moral. En cada uno de ellos se pretendió analizar detalladamente una cualidad ética que parecía permitir inmunizarse frente al mal. Así, el *Critón*, revisaba el respeto a las leyes; el *Eutrifrón*, la piedad; el *Laques*, la hombría; el *Lisis*, la amistad; el *Cármides*, la templanza; el *Hipias mayor*, la belleza, etc. Tales cualidades fueron consideradas como virtudes cardinales por los griegos tardo-arcaicos.[393]

– La misma conciencia apareció en el discurso histórico. Así, por ejemplo, Heródoto interpretó la derrota de Jerjes como un castigo adecuado a su *soberbia*.[394] Esta lectura coherente con *Los Persas* de Esquilo, no resultaba nada ocasional: todos los consejeros que fue describiendo parecen haber coincidido en saber que la divinidad es celosa y que obra en contra de quienes destacan con *insolencia*.[395]

[387] Jaeger (2004: 235).

[388] Arist., *Po*., 22, 1458 a 31 – 34;, 1458 b 17 – 23.

[389] Arist., *Po*., 13, 1453 a 17 – 22.

[390] Dodds (1992: 55-56). Es de interés la caracterización que Sófocles da de su visión frente a la re-homerización euripídea; cf. Arist., *Po*., 25, 1460 b 33 – 35.

[391] Sobre su etimología consúltese μιαίνω en Chantraine (1980: 700).

[392] Acerca de su origen etimológico, véase Chantraine (1980: 283).

[393] Guthrie (2009: IV, 75).

[394] Hdt., VII 10.

[395] Dodds (1993: 60 n.3).

– La *narrativa* se hizo eco de las exhortaciones a la moderación de los siete sabios, pero con el nuevo espíritu: añadiendo la fórmula tardo-arcaica según la cual ninguna forma de *soberbia* quedará sin castigo. Un claro ejemplo lo tenemos en las fábulas de Esopo. No por accidente Aristóteles asoció la *parábola* socrática[396] con aquellas, integrándolas dentro de un mismo género: el *ejemplo*.[397]

– El arte plasmó en piedra la nueva mentalidad. No sólo los dioses intervienen en la vida humana, sino que ésta poseen un lugar primordial en la historia del mundo. Así, por un lado, Atenas impuso el estilo dórico como manifestación plástica de lo masculino y virtuoso, abandonando el estilo jónico por femenino y vicioso.[398] De hecho todos los santuarios que se conservan de ese período (situados en la Magna Grecia) pertenecen al orden dórico.[399] Pero, por otro, además, los seres humanos comienzan a ser representados en lugares sagrados reservados en otros tiempos para los dioses. Aparte de los perfiles de Pericles y Fidias (que esculpidos sobre el escudo de la Atenea Pártenos, dieron pie para el proceso del escultor) el friso dórico del Partenón muestra la procesión panatenaica (no menos de trescientas cincuenta figuras humanas inmortalizadas en un templo dedicado a la diosa protectora de la *polis*) y las metopas reflejan la pelea entre lapitas y centauros a través de una iconografía que identifica a los primeros con las cualidades étnicas helénicas y a los segundos, con la de los bárbaros.

– La nueva mentalidad racionalista supuso la parición de críticas a Homero. Así, en el primer libro de su *Historia*, Tucídides caracterizó los hechos anteriores a la Guerra del Peloponeso como asuntos de poca monta,[400] dudó abiertamente de que Homero dijera algo válido,[401] redujo la condición de los héroes homéricos a la de piratas ávidos de rapiña[402] y consideró la duración dilatada del sitio a Troya no una consecuencia de la voluntad de los dioses, sino como el efecto de la escasez de efectivos para financiar la contienda[403] (subrayando,

---

396 Arist., *Rh*., II, 20 1393 b 04.

397 Arist., *Rh*., II, 20 1393 a 28 – 31.

398 Onians (1996: 30).

399 Stierlin (2001: 63-97); el Erecteón fue construido durante la Guerra del Peloponeso. Labrado en estilo jónico muestra la inversión de valores de la *polis* ateniense al final de sus días de gloria; cf. Onians (1996: 28).

400 Th., I 1.

401 Th., I 9.

402 Th., I 5, 8

403 Según Tucídides la historia del mundo y la civilización depende únicamente de las posibilidades materiales de los hombres (Th., III 82-84). La ética no rige ni siquiera en las sociedades helenas, pues los seres humanos no poseemos piedad y sólo respetamos el poder (Th. V 85-116)

además, que ésta fue inferior a la leyenda originada a causa de los poetas).[404] La crítica de Sócrates también se produjo – lo cual no debiera extrañar pues, por un lado, el contexto de su práctica fue el de la vida ordinaria (no el de acontecimientos épicos), y por otro, rechazó la apelación a fórmulas (eligiendo las palabras al azar, sin embellecerlas).[405] De ello tenemos constancia gracias tanto a Platón como a Jenofonte.[406] El poeta quedó plasmado como alguien capaz de hablar con estilo de muchas artes que, sin embargo, desconoce.[407]

– Finalmente, es claro que el objeto de la filosofía jónica, lo físico-biológico, fue desplazado en Atenas por la reflexión ética. Este cambio, tuvo su catalizador en la experiencia de la defensa contra los persas. Aristóteles, por ejemplo, empleó un singular término, *catarsis* (κάθαρσις),[408] vinculado con cierto tipo de experiencia emocional para caracterizar la nueva mentalidad (a la cual, en el caso de la tragedia el pueblo accedía en masa a través de la compasión y el temor).[409] Pero, al igual que los actores pueden tener dificultades para salirse de su papel y comienza a existir como aquellos a quienes interpretan, análogamente el pueblo ateniense de la época participó de una suerte de éxtasis moral colectivo (quizás debido su realidad ordinaria y sus héroes vivos se habían manifestado tan grandes como los de

---

[404] Th., I, 11.

[405] Pl., *Ap.*, 17 b 06 – c 04.

[406] Jenofonte subraya que los rapsodas conocían ala perfección los versos de Homero, pero eran imbéciles; cf. X., *Mem.*, IV, 2, 10.12-13. Lo mismo queda constatado en el *Ion*, donde un homérida no es capaz de diferenciar entre un arte y el simulacro de hablar sobre ese arte, cf., Pl. *Ion*, 540 e 07 – 09.

[407] La crítica ulterior fue todavía más demoledora. Aristófanes empleó la crítica filológica. La *Ilíada* presentaba jonismos, eolismos y toda una pléyade de arcaicismos (Gil, 1963: 169-172). Aristófanes subrayó que los hablantes de su época desconocía el significado de algunos de los términos que aparecían en sus obras (Gil, 1963: 161). Platón expulsó a Homero, junto con Hesíodo y a los mitógrafos trágicos, de su *República* por motivos morales (Pl., *R.*, II 377 d 04 – 06). Aristóteles tendió a encomiarlo, pero lo mencionó como gran maestro de los demás poetas *por decir cosas falsas como era debido* (Arist., *Po.*, 24, 1460 a 18 – 20). Evidentemente, no todo los autores de la época fueron antihoméricos. Un caso, nada bien tratado por la imaginación de Nietzsche, fue, por ejemplo, Eurípides, quien recreó, con éxito, la concepción homérica del cosmos. En sus obras los seres humanos obran títeres con los que los dioses satisfacen sus caprichosos impulsos. Así es como, por ejemplo, Hipólito, el más moral de los jóvenes, perece de modo abominable simplemente por el capricho de Afrodita; cf. E., *Hipp.*, 1416-1419. Sin embargo, el protagonista de sus tragedias no es ya el héroe, sino un sujeto intermedio que no sobresale por su virtud, ni por su justicia y ni siquiera cae en la desdicha por bajeza y maldad, sino por algún yerro, habiendo gozado primero de gran prestigio, felicidad y buena estirpe; cf. Arist., *Po.*, 12, 1453 a 07 – 12. A sus protagonistas les afecta lo irracional del azar (como ocurre con Orestes, quien no fue acosado por las furias, sino que padece un rapto de locura). Quizás debido a esa visión homérica Eurípides fue reconocido como el más trágico de todos los poetas; cf. Arist., *Po.*, 1453 a 24 – 30. Acerca de la tendencia del teatro euripídeo a alejarse de la religiosidad de las tragedias de Esquilo véase López Férez (1988: 232).

[408] Sobre su origen etimológico, véase καθαρός en Chantraine (1980: 478).

[409] Arist., *Po.*, 6, 1449 b 24 – 28.

leyenda).[410] No cabe determinar si la tragedia inspiró el giro ético, si sucedió lo contrario o si ambas cosas se produjeron a la vez en una suerte de "constelación" común. Sin embargo, es claro que la situación fue excepcional. Ese espíritu puede ser hallado en la tragedia tardo-arcaica, en los discursos de Pericles,[411] en las fábulas, en la prosa de Heródoto, en giro ético de Demócrito,[412] en los ejemplos de Pródico, etc. Pero la expresión mas depurada de esa filosofía elocuente, fue sin duda, la actividad de Sócrates.

7. Sócrates fue, sin duda, la figura más célebre de esa "filosofía moral expuesta con fácil elocuencia". Manifestó su distancia frente a la reflexión jónica y la oratoria siracusana[413] incluso durante el proceso que le fuera incoado. En realidad, lo más distintivo de su filosofía no consistió en una teoría, sino en una actividad. El contexto de investigación socrático fue la charla privada, no el tratado cosmológico para especialistas, ni el discurso retórico ante una concurrencia indiferenciada de desconocidos.[414] La indagación se realizaba dentro de su propio círculo de allegados, entre cuyos integrantes existían vínculos familiares o de amistad.[415] Los contertulios se reunían con la finalidad de disfrutar de una charla y su mutua compañía, no para cobrar un estipendio o aprender.[416] Tales reuniones cotidianas no estuvieron exentas de juegos y bromas.[417] Como el medio expresivo para tal ámbito fue oral,[418] sólo tenemos conocimiento del mismo a través de los recuerdos de Jenofonte y los primeros diálogos de

[410] Jaeger considera en ese sentido a las tragedias de Esquilo como una de las mayores expresiones de esa vivencia religiosa común a la vida de la Atenas del siglo V a.C.; cf. Jaeger (2004: 231-233).

[411] El tercero apela continuamente a tal mentalidad; cf. Th., II 60-64.

[412] Véase su apelación a la templanza, convertida en un verdadero código del guerrero en un extenso fragmento transmitido por Estobeo; cf. Stob., *Flor*., III 1, 210. Este ideario ascético se opone a la condición humana, siempre tendente al , tal y como la describió Tucídides (para quien la ética siempre derivará de las condiciones materiales de los individuos y de las sociedades); cf. Th., III 82.

[413] Rechazó haberse ocupado de investigar todo cuanto hubiera sobre la tierra o dedicarse a convertir en más fuerte el argumento más débil; cf. Pl., *Ap*., 18 b 04 – c 01; 19 b 03 – c 01; d 01

[414] Esto quedó patente en su intervención ante el tribunal; cf., Pl., *Ap*., 17 b 08 – c 04.

[415] Pl., *Ap*., 31 e 04 – 32 a 03; 33 d 08 – 34 a 02. Otro claro ejemplo lo muestra el plantel de personajes del *Cármides*, donde Platón introdujo a varios de sus propios parientes; cf. Guthrie (2009: IV, 22).

[416] A diferencia de los sofistas, cf. Pl., *Ap*., 19 d 08 – 20 a 02; 31 b 05 – c 02.

[417] Guthrie (2009: IV, 66-69).

[418] Guthie extrapola este contexto a Platón apoyándose sobre una traducción poco ortodoxa de un documento de autenticidad dudosa: la *Carta VII*. Sorprendentemente sobre esa cita articula su hermenéutica. Compárese la traducción que realiza de ese fragmento (Guthrie, 2009: IV, 13) con lo que dice el original en Pl., *Ep*., VII c 04 – d02.

Platón.[419]

8. Resulta manifiesto que la condena de Sócrates implicó emocionalmente a sus discípulos, los cuales se dejaron llevar por los lazos de la amistad.[420] Y, aunque literariamente excelentes, varias obras de Platón y Jenofonte poseen una intención anecdótica y demasiado apologética. Platón describió en sus primeros diálogos el panegírico de una personalidad que, a la postre, hubo de reconocer como sofística[421] y relativista.[422] Y Jenofonte ofreció una suerte de hagiografía.[423] Ese afán por ponderar ha obscurecido la razón de que su maestro cobrase una dimensión tan transcendental en el desarrollo del racionalismo científico griego. Y eso es clave. Aristóteles, nada interesado por la persona o su circunstancia biográfica, rellenó tal laguna y mostró cuál fue el papel que aquél jugó en el desarrollo de la filosofía. A su entender, sus hallazgos fueron:

– En primer lugar, dos *logros lógicos* mutuamente relacionados: por un lado, la *argumentación inductiva*; por otro, la *definición universal*.[424] Ambas fueron imprescindibles para la evolución de las ciencias (y las tecnologías). El astrónomo, el médico, el fisiólogo, el botánico o el ingeniero han de realizar predicciones (προγιγνώσκω)[425] en base a una propiedad

[419] La mayoría de los críticos han venido coincidiendo en señalar al *Protágoras* como el último diálogo de Platón (Guthrie, 2009: IV, 201 ss.) Cabe asumir tal opinión. La tesis de la unidad de todas las cualidades morales o análisis de la virtud (Pl., *Prt*., 329 c 01 – d 01) como resultado socrático parece confirmada por Aristóteles.

[420] Platón convirtió a su maestro en un personaje para presentar el desarrollo de su propio pensamiento; cf. Guthrie (1971: 29-35). Este inconveniente suele ser salvado prestando atención únicamente a los diálogos de juventud, si bien no hay una completa unanimidad acerca de cuáles son éstos; cf. Kahn (1992: 38).

[421] La ironía socrática consiste en un método *refutativo*; cf. Pl., *R*., I 337 e 01 – 03. A diferencia de la oratoria no tiende al monólogo. Se presenta en el diálogo. Su otra cara es la *mayéutica*: el arte de dirigir a los demás a través de la interrogación y la refutación; cf. 150 c 08 – d 08. Este procedimiento fue tildado por un Platón adulto como propio de sofistas; cf. Pl., *Sph*., 230 b 04 – d 04. Que la mayéutica esté relacionada con el innatismo de las ideas es una idea platónica; la hipótesis de la reminiscencia no se encuentra en ninguna otra fuente aparte de en el *Menón*; cf. *Men*., 84 a 03 – b 01; 85 c 04 – d 01, d 12 – e 05.

[422] La afinidad entre el procedimiento socrático y la concepción de Heráclito (encarnada en la formación de Platón por su maestro Cratilo) se encuentra en el hecho de que la refutación socrática tiende a la suspensión del juicio. Así incluso lo reconoce Platón cuando advierte que Sócrates reconocía que a menudo cambiaba de opinión en lo relativo a las cuestiones morales; cf. Pl., *Hp. Mi*., 376 c 01 – 03.

[423] Cita expresamente que hizo suyo el "conócete a ti mismo", lema del oráculo de Delfos (X., *Mem*., IV, 2, 24-25), alude a su extremada religiosidad (X., *Mem*., I, 1, 2-20; I, 4, 15-18), a su abstinencia sexual (X., *Mem*., I, 3, 8), su frugalidad en lo relativo a la comida (X., *Mem*., I, 3, 5), etc.

[424] Arist., *Metaph*., XIII, 4, 1078 b 27 – 29. Es extraños que se haya descrito el procedimiento socrático en función de la *ironía* socrática, la *refutación* y la *mayéutica*, pues tal caracterización mezcla una cualidad socrática con otras dos procedentes de diálogos platónicos no-socráticos; en concreto el *Menón* (Pl., *Men*., 79 e 07 – 80 b 07), la *República* (Pl., *R*., I, 337a 03 – 338 b 03), el *Teéteto* (Pl., *Tht*., 150 b 06 – 151 b 05) y el *Sofista* (Pl., *Sph*., 230 b 04 – d 04).

[425] Acerca de su origen etimológico, consúltese Chantraine (1980: 224, 939)

inherente a una muestra o conjunto limitado de casos particulares ya observados. Ahora bien, tal propiedad deberá haber sido determinada con rigor por una *definición universal*. ¿Cómo se obtiene ésta? Mediante aproximación, por *inducción* (ἐπαγωγή),[426] ya sea a través del ejemplo o la refutación. Este procedimiento se muestran en cada uno de los primeros diálogos en relación con alguna virtud o actividad.[427] Tal modo de razonar fue empleado sistemáticamente por Sócrates, quien, trató de ir definiendo cada virtud. Además, nunca confundió las palabras con los objetos por definir (pues no atribuía existencia a las definiciones separadas de las cosas).[428]

Ahora bien, Sócrates no aplicó este método al análisis de lo físico, biológico, botánico, etc., sino sólo a lo ético, siendo el primero en buscar definiciones universales de las virtudes morales.[429] Por lo tanto, se opuso tanto a la filosofía jónica, pues ignoró sus objetos; pero, también, se enfrentó a la oratoria siracusana – y, en efecto, por inducción, fue rechazando las cualidades más reputadas por la mayoría[430] e investigó la definición de cada virtud (lo que cada una es y no sólo cómo o de dónde proceden)[431] y terminó, analizando la virtud en sí misma.[432] Nos encontramos con un enfoque tardo-arcaico religioso que, por un lado, buscaba evitar las situaciones que condujeran al miasma y, en consecuencia, por otro, creía que la disposición hacia la virtud podía ser cultivada, orientada y acrecentada a través del

---

[426] Sobre su etimología a partir de ἐπ y ἄγω, véase (Chantraine, 1980: 17).

[427] Esto no suele ser comprendido por la mayoría de los comentaristas, incluyendo a Guthrie, quienes suelen terminar realizando juicios estéticos – por ejemplo, que Sócrates mostró en el *Ión* una total incomprensión por la naturaleza de la poesía (Guthrie, 2009: IV, 201), etc. En realidad, ese diálogo pretende definir en qué consiste la actividad de un rapsoda a través de la *epagogé*. Por un lado, comenta que, sin ser poetas, de algún modo penetran más allá de las palabras de estos, en su pensamiento (Pl., *Io.*, 530 b 10 – c 01). Por otro, por inducción sobre la adivinación (531 b 03 – 07), el cálculo (d 12 – e 01) y la dietética (e 01 – 09), muestra cómo su arte no es una técnica ni una ciencia (532 c 05 – 09; 533 c 09 – d 02). Además, su quehacer tampoco se trata del propio de un crítico o sofista, pues, por *epagogé*, cabe mostrar cómo, al igual que ocurre con pintores y escultores, no pueden enjuiciar su propio arte (533 a 06 – b 04). Finalmente, apelando una vez más a la inducción sobre la magnetita (533 d 01 – e 03) y el éxtasis religioso de líricos y Coribantes (533 e 08 – a 07), muestra cómo la actividad poética se trata de un don, inspiración, delirio o predisposición divina (534 b 03 – 06; 536 a 07 – b 04; d 01 – 03; 542 a 03 – 07), la cual no tiene que ver con la pericia de los expertos (541 b 06 – c 02; 542 b 03 – 04). Adviértase que, a diferencia de los sofistas, el poeta cree en lo que dice; nunca resulta consciente de que su actividad constituya un simulacro de las técnicas y las ciencias.

[428] Arist., *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 30 – 31. El *definiendum* siempre es un objeto; sin embargo, el *definiens* se trata de una proposición..

[429] Arist., *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 17 – 19.

[430] Arist., *EN*, IV, 7, 1127 b 25 – 26.

[431] Arist., *EE*, I, 5, 1145 b 09 – 10.

[432] Lo cual Platón ilustró en el *Protágoras*. La pregunta que introduce el análisis atiende a sí la virtud puede ser enseñada; cf. Pl., *Prt.*, 319 a 08 – b 03.

aprendizaje[433](confiriendo sentido dentro de la sociedad tanto a la educación como al castigo).[434]

– En segundo lugar, el resultado de tales investigaciones le condujeron a *identificar ciencia y virtud*.[435] Si sobre lo moral cabía el aprendizaje,[436] la *hombría* era una *ciencia*[437] y, en síntesis, toda virtud era una especie de *prudencia* (φρόνησις).[438] Para Aristóteles tal teoría era errónea[439] y condujo a Sócrates al *intelectualismo moral*. Es decir, según Sócrates el sabio no puede ser incontinente (pues nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia).[440] Una misma persona no cabe que sea sabia y desenfrenada, porque es imposible tener recto juicio y ser incontinente.[441] La virtud y la ciencia se implican mutuamente, de modo que conocer qué es justo equivale a ser justo (al igual que quien conoce la geometría o la arquitectura ha de ser, respectivamente, geómetra o arquitecto).[442] De ahí, por un lado, que buscase con ahínco investigar qué era la justicia, el valor y cada una de los aspectos de la virtud[443] (pues su propósito científico, *ser sabio*, habría de coincidir con el carácter que deseaba: *ser justo*). Y, por otro, que considerara que la métrica (el cálculo de placer global)[444] le

---

433 El *mito de Prometeo y Epimeteo* el argumento a través del cual Protágoras muestra a Sócrates cómo Zeus, a diferencia de lo relativo a las competencias particulares de cada cual, hizo a todos partícipes del sentido de la justicia y la moral; cf. Pl., *Prt*., 322 d 01 – 05.

434 Pl., *Prt*., 323 c 08 – 324 a 03; a 06 – b 06.

435 Arist., *EE*, VIII, 2, 1246 b 33 – 36.

436 Pl., *Prt*., 361 b 03 – 07.

437 Arist., *EE*, III, 1, 1230 a 07 – 08; 8, 1116 b 03 – 05.

438 Sobre el origen etimológico del término a partir de φρήν, véase Chantraine (1980: 1227).

439 Arist., *EN*, VI, 13, 1144 b 28 – 30. De hecho, el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco* expone por qué la teoría socrática era falsa.

440 Arist., *EN*, VII, 1145 b 25 – 27.

441 Arist., *EN*, VII, 2, 1145 b 21 – 24. En el *Protágoras*, Platón presenta la cuestión de un modo diacronico. Primero, muestra cómo son opuestos los pares bueno y malo, placentero y doloroso, dos a dos (Pl., *Prt*., 352 d 04 – e 02). Después indica cómo lo que ahora puede parecer placentero, cabe que resulte dañino en el futuro y viceversa (356 a 08 – b 08); de manera que, la métrica en relación con el monto de lo placentero y doloroso no es más que una forma de conocimiento (354 c 05 – d 03; 356 d 07 – e 08) y, por lo tanto, es lo mismo ser virtuoso que sabio (357 d 03 – e 01) – aun cuando es ello no coincidan la opinión de la mayoría y la ciencia (352 a b 01 – c 02; 354 a 07 – b 05).

442 Arist., *EE*, I, 5, 1145 b 06 – 09.

443 Arist., *EE*, I, 5, 1145 b 03 – 06.

444 Pl., *Prt*., 356 d 07 – e 02.

conduciría a evitar todo *miasma*. Por eso llegó a preferir padecer la injusticia que cometerla[445] y, además, consideró que la muerte no era tampoco mal alguno para el hombre bueno.[446]

9. Probablemente, más allá de la ficción literaria de Platón, hubo alguna interacción entre el círculo socrático y otros igualmente influyentes como los de Protágoras, Gorgias y Zenón de Elea. Algunos de los miembros de estos, afines a Sócrates, organizaron lo que después se denominaron *escuelas socráticas menores*: la *cirenaica* (fundada por Aristipo de Cirene), la *cínica* (dirigida por Antístenes) y la *megárica* (organizada por Euclides de Megara). Platón tuvo algún interés en ir refutando algunas de sus teorías;[447] sin embargo, Aristóteles apenas los citó y cuando lo hizo ni se los tomó en serio, ni creyó que su producción tuviera el menor interés científico.[448]

LA PRIMERA SOFÍSTICA.

10. Como se ha indicado previamente, en Atenas se desarrolló un tipo de oratoria *sui generis*, alejada de los cánones siracusanos, cuyo medio de expresión fue íntegramente escrito. Su origen se debió, probablemente, al peculiar sistema jurídico de la democracia (que impedía la representación de los demandantes o encausados a través de abogados). En tal contexto aparecieron dos escritores estilísticamente excepcionales: por un lado, Lisias, un logógrafo que terminó sus días escribiendo argumentos para clientes sin talento; por otro, Isócrates, un educador que consiguió organizar un centro de estudios hacia el 390 a.C. (antes de que Platón fundase la *Academia*).[449] Ninguno cobró ulteriormente la fama legendaria de Gorgias, Protágoras o Demóstenes, pues el objeto de los discursos del primero perteneció a la esfera de lo privado y el segundo nunca poseyó la capacidad de conmover en directo a masas de

[445] Pl., *Cri*., 48 d 01 – 05; 49 c 10 – 11, d 05 – e 01.

[446] Pl., *Ap*., 41 c 08 – d 02.

[447] Su inclusión en el círculo socrático se encuentra confirmada por Platón; cf. Pl., *Phd*., 59 b 08 y c 03, D.L. II, 65 y VI, 2. Por otro lado, la vinculación de Diógenes con Antístenes aparece en D.L., VI, 21.

[448] Acerca de Aristipo comentaba que despreciaba las matemáticas pues no razonan sobre lo bueno y lo malo (Arist., *Metaph*., III, 2, 996 a 32 – 996 b 01). Sobre Antístenes y sus secuaces contaba que sostenían la simpleza de que era preciso emplear un enunciado único para cada cosa singular (V, 29, 1024 b 32 – 36) y la opinión indocta de que, por un lado, no es posible definir lo que una sustancia primera es (VIII, 3, 1043 b 23 – 32) y, por otro, que cabe enseñar cómo es una cosa pero no qué es – si bien Aristóteles reconoce que había algún fundamento en tal postura, que de hecho él utiliza. También alude a él por haber afirmado la tesis según la cual “no es posible contradecir”, ejemplo de aserveracién paradójicas refutables de modo inmediato; cf. Arist., *Top*., 1, 11, 104 b 20 – 21.

[449] Lesky (1989: 614). Habría que añadir a Iseo, maestro de Demóstenes (aunque éste fue émulo de Isócrates; cf. Philostr., *VS*, 504).

ciudadanos (a causa tanto de lo mermado de su voz[450] como por su temor a la muchedumbre).[451] No obstante, Isócrates instruyendo en retórica obtuvo en sus días un éxito sin precedentes y su centro de estudios fue más apreciado que la Academia o el Liceo.

11. La orientación isocrática pudo ser en principio tan filosófica o, incluso, más que la platónica.[452] Pero hay un problema de coherencia que quizás haya radicado en haber persistido en una de las características habituales del estilo del Gorgias: su fe en la *oportunidad* (καῖρος)[453] y lo *conveniente* (πρέπω).[454] Aristóteles ilustró cómo cualquier persona que asumiera tal credo aprendería rápidamente casos, pero no adquiriría técnica alguna.[455] Isócrates perseveró estilo de su maestro, pero a diferencia de Gorgias, pretendió, además, inculcar ejemplos e ideales cívicos a sus educandos.[456] El resultado fue no sólo cierta ambigüedad conceptual, sino una *macla* de ideas debida a la disparidad de autores en los que se inspiró (Esquilo, Pericles, Tucídides, Sócrates e, incluso, Platón)[457] así como de causas defendidas para pergeñar sus modelos retóricos. Básicamente Isócrates fue:

– Un sofista que hablaba en contra de la sofística[458] y compuso críticas plenamente imputables a sus propias estrategias.[459]

---

[450] Isoc., XII 10; Philostr., *VS*, 505. De hecho, Isócrates se vio sometido a una *antídosis* y perdió el proceso; véase una síntesis en Guzmán Hermida (2009: 303).

[451] Isoc., V, 81.

[452] Isoc., XIII 16-18 y XV 270. El referente insoslayable del tema se encuentra en el libro cuarto de *Paideia* de W. Jaeger (caps. 2-6), cuya orientación mostró una enorme benevolencia.

[453] En lo relativo a su origen etimológico, véase Chantraine (1980: 480).

[454] Acerca de su etimología, consúltese Chantraine (1980: 935).

[455] Arist., *SE*, 34, 183 b 36 – 184 a 08.

[456] Isoc., XIII, 12-13.

[457] Platón alude a esa *macla* con cierta jocosidad. Tras comentar Sócrates a Fedro, que Lisias no es un sabio y que sería más adecuado llamarle sólo "filósofo" o algo parecido (Pl., *Phdr*., 278 d 03 – 06), augura un brillante futuro a Isócrates (278 d 10 – e 01). Y tras realizar un encomio sobre su persona (279 a 03 – a 09), añade que, por naturaleza, hay un tipo de filosofía en su pensamiento (279 a 09 – b 01). Platón parece referirse aquí, irónicamente, a la propensión de Isócrates a imitarle. Además, toca a un discípulo de Gorgias su misma melodía. Para comprender la magnitud de su sarcasmo velado, véase lo que Aristóteles comenta en Arist., *Rh*., III, 18, 1419 b 03 – 09.

[458] Isoc., XIII 1-3 y XV 261-263.

[459] Isoc., XV 215 y II 2-3. Incluso, peor. A pesar de situar como objeto de lo retórico los "asuntos supremos" (Isoc., IV 4, X 12-13 y XV 3) de lo político-cultural, lo que motiva su *Antídosis* es el gravamen que Atenas le impone debido a su fortuna considerable. Isócrates no entra jamás en el hecho crucial (si Megáclides tenía menos patrimonio que él); simplemente realiza una apología ficticia (XV 8), inspirada el proceso socrático (XV 3-6, 30). Es decir, presenta un ejercicio retórico imaginario por haber tenido que abonar un impuesto frente a la apología en un proceso real de alguien que defendía su vida.

– Un teórico que impugnaba ideales éticos absolutos de la cultura[460] y criticaba constituciones[461] pero, sin experiencia política, a la vez que proponía su propio ideal ético (el panhelenismo[462] y la guerra contra los bárbaros)[463] como panacea para todos los males de la Hélade.[464]

– Un maestro de retórica que censuraba a otros educadores por cobrar un estipendio (al ejercer un profesión cuyo objetivo era convertir en virtuoso al alumno), cosa que, sin embargo, tampoco él dejó de hacer (conciliándose, cuando podía, con el favor de tiranos).[465]

– Un logógrafo que tras cambiar su ocupación por el magisterio renegaba de la competencia de cuantos vivían componiendo discursos forenses.[466]

– Un crítico de la teoría, el esteticismo y la investigación cuya actividad, empero, nunca fue práctica[467] (pues incluso reconoció, como tarea distintiva, la exploración de las posibilidades de la retórica).[468]

– Un defensor de la actividad creadora y del carácter frente a la técnica que, no obstante, prometía a sus alumnos un método de aprendizaje.[469]

– Un apologista de la enseñanza que, sin embargo, creía que la adquisición de la cultura radicaba en la disposición natural de cada cual.[470]

---

[460] Por ejemplo, rechazó la anticipación del futuro que prevé toda ciencia; cf. Isoc., XIII 2. Ahora bien, su rigor y fidelidad a lo acontecido apenas si existe; la apología de la hegemonía ateniense que se realiza en el *Panegírico* (Isoc., IV 21-99) está plagada de falsedades hasta el punto que cabe considerar que Platón respondiera sarcásticamente a tal visión mediante el *Menexeno*.

[461] Isoc., V 12.

[462] La objeción de por qué el sentimiento de hermandad con los demás seres humanos debía detenerse entre los griegos había sido cuestionada varias décadas antes por Hipias (Pl., *Prt.*, 337 c 07 – d 01) y Antifonte (Antipho Soph., fr. B, Col. II, 266-299 H).

[463] Isoc., IV 3, 15, 19-20.

[464] Por este motivo encomió a Helena, pues su restitución permitió la unidad de los griegos y la expansión territorial sobre los bárbaros; cf. Isoc., X 67-68.

[465] Isoc., XIII 6. Acerca de las dudas acerca del oportunismo de la retórica cf. Isoc., III 1.

[466] Isoc., IV 11; XIII 9 y XV 2.

[467] Isócrates creyó que era objetivo de lo retórico tener al menos una opinión razonable de los sistemas de gobierno por los que se regían los griegos; cf. Isoc., X 5. Curiosamente este fin, teórico, se considera útil frente a la critica contra la vulneración del principio de no-contradicción o el concepto de la unidad del conocimiento y virtud socráticos (X, 1).

[468] Isoc., XIII 10, 14.

[469] Isoc., XIII 12, 15-17. Compárese XIII 9-10 y XV 178.

[470] Isoc., XIII 20, 21.

– Un exponente de la filosofía que dudaba entre atribuir esta denominación sólo para su competencia,[471] para las distintas ramas de los saberes[472] o como carácter étnico de los atenienses.[473]

– Un campeón de la democracia[474] que, empero, no tuvo ningún inconveniente en prestar sus servicios y maquillar a las monarquías (forma política que, cuando le convino, criticó ante sus conciudadanos como rasgo barbarizante).[475]

Al final, el único modo de sobrellevar un equilibrio tan imposible como el suyo estribó en rechazar cualquier clase de análisis (sobre todo, la dialéctica del círculo socrático) y refugiarse en el estilo e, incluso, la deificación del lenguaje.[476] Sólo a través de la búsqueda del tecnicismo retórico palió en parte el hecho de que su orientación no obedecía a una lógica, sino que dependía más del clima político inestable de la Atenas de principios del siglo IV a.C.

12. Resulta imposible exponer, más allá de los recursos retóricos, cuáles fueron las ideas de Isócrates. Nada de lo que defendió dejó de criticarlo y viceversa. Sus discursos muestran su carácter, estilo de vida e ideal educativo.[477] Estos, literariamente, fueron piezas artísticas o modelos estilísticos susceptibles de imitación. Pero, si bien el ideal teórico transmitido fue el panhelenismo, la estrategia práctica a la que respondió su actividad pedagógica parece haber sido el oportunismo político. Platón o Aristóteles podían haber trabajado para Dionisio, Filipo o Hermias, pues ambos rechazaban el ideal democrático. Sin embargo, Isócrates nunca dejó de hacer apología de la democracia criticando a la monarquía (como forma política generada por la influencia de los bárbaros) salvo cuando podía resultar rentable el favor real (cosa manifiesta nada menos que en cinco discursos: *A Nicocles*, *Nicocles*, *Evágoras*, *Arquídamo* y *Filipo*). Aunque su influencia política fuera muy significativa en su momento, a Isócrates se deben muy pocas innovaciones relativas, incluso, a la retórica. En ese apéndice de los *Tópicos*, las *Refutaciones Sofísticas*, Aristóteles recogió estrategias retóricas, la mayor parte de las cuales habían sido empleadas ya por Gorgias.[478] Además, admitió que todo el mundo participa de la retórica[479] e,

[471] Isoc., XV 270.

[472] Isoc., X 6, XI 1 y XIII 1.

[473] Th., II, 40.

[474] Isoc., IV 105-106.

[475] Isoc., IV 125, 151.

[476] Isoc., III 6-9.

[477] Isoc., XV 6.

[478] Hay una valoración en este sentido ya en Platón; cf. Pl., *Grg*., a 06 – b 03.

[479] Arist., *Rh*., I, 1, 1354 a 04 – 06.

incluso, diferenció entre quienes la empleaban por azar, por costumbre y los que la convirtieron en un arte.[480] Dentro de estos, los recursos debidos al quehacer isocrático fueron mínimos.[481] De ahí que Aristóteles considerase a la retórica consistiría como un saber que trata de cuestiones comunes a todos los conocimientos sin que, empero, éstas constituyesen el objeto de ninguna ciencia.[482]

[480] Arist., *Rh.*, I, 1, 1354 a 09 – 11.

[481] Aristóteles lo cita sólo doce veces, en su mayoría como ejemplos de recursos retóricos previamente conocidos o inadecuados; cf. Arist., *Rh.*, 1368 a 20, 1392 b 11, 1399 a 02, 04, 1399 b 10, 1408 b 15, 1411 a 30, 1412 b 06, 1414 b 27, 33, 1418 a 31, 34 y 1418 b 26.

[482] Arist., *Rh.*, I, 1, 1354 a 01 – 03.

IV. PLATÓN.

LA TRADICIÓN MATEMÁTICA.

Nos hemos referido previamente a la propensión racionalista de la religión griega, la imbricación entre física y filosofía arcaicas, el carácter experimental de la ingeniería, la arquitectura y la medicina jónicas, el giro singular hacia el lenguaje inducido por la oratoria itálico-jónica y la propensión moral de la filosofía autóctona ateniense. Sin embargo, a mediados del siglo V a.C. existía una tradición paralela, fuertemente establecida y diferenciada del resto de los saberes: la de las ciencias matemáticas.

1. Las matemáticas griegas poseían características muy específicas:

1.1. La incongruencia entre la aritmética y la geometría.[483] Ambas disciplinas fueron consideradas como ciencias distintas y sin correlación. La geometría no estaba aritmetizada;[484] además, resultaba compleja y empleaba continuamente magnitudes irracionales, mientras que la aritmética era rudimentaria. Los helenos usaron dos sistemas de numeración[485] y ambos sólo contemplaron como números a los enteros positivos. Para ellos no hubo números racionales (pues las fracciones eran consideradas siempre como partes de la unidad).[486] La noción de razón aritmética ni siquiera se equiparó con la de proporción geométrica.[487] Tampoco creyeron que más allá de la adición las operaciones de la geometría y la aritmética fueran análogas. La geometría griega no empleó la sustracción sino un procedimiento geométrico de descomposición en fracción continua (ἀνταναίρεσις),[488] que quedó plasmado en las aproximaciones a las relaciones entre la diagonal y el lado del cuadrado y del pentágono,[489] de la circunferencia y el diámetro[490] y la superficie y la sección.[491]

---

[483] Fowler (1999: 10-13).

[484] La idea de que cada magnitud se corresponde con una cantidad procede de Descartes.

[485] Heath (1921: 30-39).

[486] Fowler (1999: 13-15).

[487] Fowler (1999: 15-20). Ello explica el tratamiento separado que Euclides observa para el cálculo en los libros VII-IX de los *Elementos*.

[488] Fowler (1999: 30-32).

[489] Fowler (1999: 32-35).

[490] Fowler (1999: 35-41).

[491] Fowler (1999: 41). Tal procedimiento fue el empleado ulteriormente en "cálculo" de la elíptica de Eratóstenes, el ciclo metónico, la reducción de proporciones de Aristarco, el "cálculo" arquimedeano de la relación entre diámetro y perímetro del círculo, etc.; cf. Fowler (1999:50-55).

1.2. El desarrollo de la investigación geométrica se produjo a través de tres problemas (que hoy sabemos que no podían ser resueltos mediante regla y compás):[492] la duplicación de un volumen dado, la trisección del ángulo y la cuadratura del círculo.[493]

1.3. La formalización completa de las matemáticas básicas. En Egipto y en Mesopotamia hubo cierta tendencia a agrupar los problemas matemáticos en colecciones. Sin embargo, a lo largo del siglo V a.C. se potenció la investigación geométrica hasta el punto de que los helenos en sus tratados compilaron no sólo problemas de construcción y teoremas, sino que pretendieron derivarlos todos a partir de un conjunto mínimo de definiciones y axiomas. Mucho antes de que hacia el siglo III a.C. Euclides de Alejandría editara la compilación más celebérrima que haya existido hasta el momento de teoremas (los *Elementos*) tenemos noticias de la existencia de otras tres obras similares: la del jónico Hipócrates de Quíos (V a.C.), la de Teudio de Magnesia y la de León de Atenas (IV a.C.)[494]

Si pasamos revista a los maestros de Platón, encontraremos, por un lado, a Sócrates y a Cratilo, el discípulo de Heráclito; pero, por otro, hallaremos a los pitagóricos Teodoro de Cirene y Arquitas de Tarento. Ahora bien, cuando hacemos una lista de los componentes de la Academia, encontramos, aparte de los dos ya citados, una enorme cantidad de matemáticos como Leodamas de Tasos, Teéteto, Sócrates "El Joven", Neocleides, Amiclas de Heraclea, Menedemo de Pirra, Erastos, Coriscos, Asclepíades, Menecmo, Dinóstrato, Ateneo de Cícico, Helicón de Cícico, Hermótimo de Colofón, Anfínomo, Pánfilo y Filipo de Oponte. Esto sugiere lo que el platonismo fue.[495]

EL PITAGORISMO SOCRÁTICO.

2. Para Aristóteles la filosofía de Platón sólo era "una variedad socrática de pitagorismo. No hay realmente nada que indique que no lo fue.[496] Platón, habría asumido el planteamiento de los filósofos itálicos, aunque diferenciándose de éstos al aceptar dos intuiciones previas:[497]

2.1. La de Heráclito (a través de Cratilo), según la cual *los objetos sensibles cambian perpetuamente*.[498]

---

[492] Reinhardt (1984: 115).

[493] Boyer (1987: 97-98).

[494] Boyer (1987: 98).

[495] Hay una exégesis completa de estos autores en Lasserre (1987).

[496] Cornford (1988: 65).

[497] Arist., *Metaph*., I, 6, 987 a 29 – 31.

[498] Arist., *Metaph*., I, 6, 987 a 32 – 34; XIII, 4, 1078 b 12 – 15

2.2. La de Sócrates, para quien *el conocimiento se inicia a partir de las definiciones universales*.[499]

Platón llegó a la conclusión de que si había ciencia y conocimiento, era porque existía una naturaleza inalterable (aparte de la sensible)[500] en donde la definición era posible.[501] Según Aristóteles si los pitagóricos explicaron que las cosas son lo que son por *imitación* (μίμησις)[502] de los números, Platón intuyó algo análogo: que lo eran por *participación* (μέθεξις)[503] de las Ideas.[504] Es decir, realizó un cambio terminológico[505] (aunque ni él ni los pitagóricos investigaron qué era la *participación* o *imitación* de las Ideas).[506] Ahora bien, el dominio en el que definió su explicación no se restringió a lo físico.[507]

LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS.

3. Diógenes Laercio cuenta cómo el historiador siciliano Alcimo de Mesina (*ca.* siglo IV a.C.) narraba que los diálogos platónicos imitaron en *forma* las piezas dialogadas del poeta cómico Epicarmio de Siracusa.[508] Ninguna otra fuente confirma este testimonio. Ahora bien, es claro que en cuanto a su *contenido*, hubo dos tipos claramente diferenciados de diálogos:

3.1. *Heracliteanos*, que terminan con la suspensión del juicio y concluyen defendiendo la imposibilidad de conocer. Habitualmente son conocidos como "diálogos de juventud".

---

499 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 01 – 07; XIII, 4, 1078 b 17 – 19.

500 Arist., *Metaph*., XIII, 4, 1078 b 15 – 17.

501 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 06 – 07.

502 Sobre su etimología, véase μιῖμος en Chantraine (1980: 703).

503 Acerca de su etimología a partir de ἔχω y μέτα, véase Chantraine (1980: 392, 689).

504 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 07 – 14.

505 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 10 – 11.

506 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 14 – 15.

507 Esta presentación de Platón es una de las posibles. Cabría entender que su filosofía se originó en el trauma de ver como la reinstaurada democracia ateniense ejecutaba a Sócrates y en el deseo de buscar un régimen político en el cual un hombre justo no pudiera ser ejecutado. Tal respuesta habría implicado una enorme reflexión. Esta explicación suele ser más habitual y también es posible.

508 D. L. III, 7. Alcimo añadió que también tomó prestamos del contenido de Epicarmio.

3.2. *Pitagóricos*, los cuales contienen el desarrollo de la teoría de las Ideas. En estos encontramos dos clases bien diferenciadas: una primera, propensa al misticismo, y una segunda, proclive a la intervención política. El denominador común de ambos tipos de diálogo es la reflexión de Sócrates. Sin embargo, Platón sólo toma el aspecto formal de la definición socrática.

4. También recoge Diógenes Laercio la opinión de Trásilo de Alejandría (*ca*. I a.C.) Según éste Platón fue propenso a estructurar sus diálogos al modo de las piezas trágicas: en tetralogías.[509] Esta articulación se ha perdido. Cabría que algunos diálogos:

4.1. Se hubieran extraviado.

4.2. Hubiesen sido planeados pero sin que Platón llegara finalmente a escribirlos.[510]

4.3. Hubieran sido escritos, pero posteriormente los remodelaron e incorporaron a otros diálogos posteriores.[511]

Otra posibilidad estriba en que la división actual de los diálogos (y sus propios nombres) no fueran originariamente obra de Platón.[512]

---

[509] D. L., III, 31. Véase las diferencias entre el estilo juvenil y de madurez en Hussey (1896: 82). Las dos tetralogías más probables estarían formadas por (1) *Teéteto*, *Sofista*, *Político, Filósofo* y (2) *República*, *Timeo*, *Critias, Hermócrates*. Hussey fue quien apostó por la inclusión del *Teéteto*. La secuencia *Sofista*, *Político* y *Filósofo* parece clara. Pero el cuarto diálogo es más difícil de determinar. Burnet, por ejemplo, elige el *Cratilo* y van Kutschera el *Parménides*. En dos oportunidades Platón explícitamente alude a que el *Filósofo* pertenece a la primera tetralogía (Pl., *Sph.*, 217 a 03 y *Plt.*, 257 a 03 - 05). Y en lo relativo al diálogo *Hermocrates*, hay signos que apuntan a la existencia de ese diálogo (a destacar la interpelación de Sócrates y la respuesta de Hermócrates respectivamente en Plat., *Ti.*, 20 a 06 - c 03 y 20 c 04 - 06.).

[510] Hackforth (1944: 7) y Haslam (1976: 337).

[511] Hussey no alberga dudas que la explicación de la ausencia de estos diálogos y de la fragmentariedad de *Critias* se encuentra en la incorporación de los mismo a la *República*. Véase Hussey (1896: 83). Por su extensión, los dos candidatos a haber subsumido lo tratado por el *Filósofo* y el *Hermócrates* serían la *República* y las *Leyes*. La imposibilidad de que un diálogo como el mantenido en *République* pudiera darse aparece analizada en Hussey (1896: 83). Da la impresión de que Hussey cree que Platón reformó la primera versión de la *República*, tras haber escrito el *Timeo* y la reelaboró tomando materiales de *Filósofo* del *Critias* y del *Hermócrates*; cf. Hussey (1896: 84). Por otro, en *las Leyes* se habrían refundido parte de los contenidos no presentes en *Critias.* De ahí las condiciones mítico -antediluvianas comunes a *Critias*, *Leyes* y los libros VIII y IX de *República*.

[512] Haslam (1976: 337). En este caso, la *República* y las *Leyes* serían diálogos que habrían llegado incólumes hasta nuestros días mientras que el *Timeo* y el *Critias* conformarían un único diálogo, el cual habría sido partido en tiempos de Aristófanes de Bizancio; cf. Haslam (1976: 338). Desde esta perspectiva, la estructura en tetralogías sería sólo la descripción que Diógenes Laercio habría realizado a propósito del modo en que dichos textos habrían llegado a su época.

LA PRIMERA OPCIÓN DE LA METAFÍSICA.

5. Ha sido relativamente común presentar la teoría de las Ideas[513] como una metodología de las ciencias. Ni en la época de Platón ni en la de Aristóteles existía ninguna ciencia especializada tal y como hoy son concebidas. Así pues, sus reflexiones no pudieron ser pensadas como una "metodología de las ciencias".[514] Ciertamente Platón aceptó el marco lógico de la reflexión socrática, pero lo proyectó fuera de la especulación ética. En la época en que fundó la Academia (*ca*. 387 a.C.) parece haber contado ya con un *sistema* de filosofía.[515] Aristóteles lo resumió así:[516]

> «Además, a lado de lo *sensible* y de *las Ideas*, admite las *cosas matemáticas* como entes intermedios – por un lado, diferentes de los objetos sensibles (por ser eternas e inmóviles) y, por otro, de las Ideas (por ser muchas semejantes mientras que la Idea misma es sólo una en cada caso)».

El objetivo de Platón no consistió en descubrir las leyes de la naturaleza. De hecho, la noción de una "ciencia empírica" le habría parecido una contradicción entre términos (pues *la ciencia* debe tener un objeto fijo mientras que *lo sensible* se encuentra en perpetuo flujo).

Aristóteles resulta muy claro en lo relativo a la evolución intelectual de Platón pues:

5.1. A diferencia de los pitagóricos, no identificó los números con las cosas sino que los ubicó fuera de ellas.[517]

---

513 En griego la ἰδέα suele significar sólo la *apariencia externa*, la forma perceptible; sobre su etimología a partir de ἰδεῖν, consúltese Chantraine (1980: 455). El término que emplea Platón es εἶδος, que a veces ha sido traducido como *esencia*; cf. Chantraine (1980: 316). Sin embargo, en español la noción de "idea" coincide con el εἶδος platónico y como esta es su designación más habitual, hemos preferido emplear ese sustantivo en lugar del más literal: la "especie".

514 Cornford (1988: 65). Platón no parece considerar la técnica en su pensamiento.

515 Cornford (1988: 64). Por "sistema" no hemos de entender un conjunto cerrado y definitivo de ideas. Tanto la filosofía platónica como la aristotélica son sistemas abiertos, similares a lo que es la investigación en las ciencia: proponen un conjunto de tesis pero sin asumir que los problemas se hayan resuelto. Es más, alguna veces plantean problemas para los cuales no encontraban solución. En el caso de Platón, la finalización de un diálogo es a veces sorprendentemente abrupta (como sucede con el *Filebo* o el *Banquete*, donde un adormilado Aristodemo ya no es capaz de recordar el desarrollo ulterior de los hechos).

516 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 14 – 18: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

517 Arist., *Metaph*., I, 6, 987 b 25 – 29.

5.2. Como consecuencia, introdujo las Ideas dentro de su marco de explicación conceptual,[518] pero en un plano transcendente, más allá de la sensación (αἴσθησις),[519] al cual pertenecen también los objetos matemáticos.

6. Así fue como la *ética* socrática y la *física* heracliteana y pitagórica quedaron superadas por el sistema de Platón. Con éste apareció una de las dos opciones *metafísicas* posibles, la cual supone tres planos:

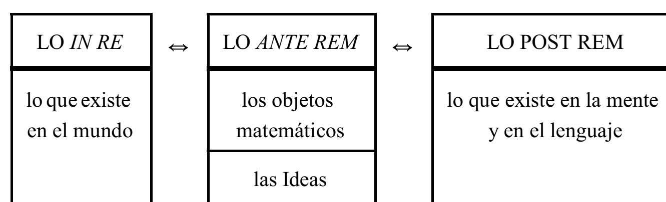
6.1. El de lo *físico*, lo que es (lo *in re*).

6.2. El de lo *gnoseológico*, lo que podemos conocer o lo que podemos transmitir a través del lenguaje (lo *post rem*).

6.3. El de lo *eidético*, o de las Ideas (lo *ante rem*).

Este tercer ámbito, más allá de lo sensorial, eterno e inalterable,[520] garantiza la simetría y sintonía plenas entre los otros dos.

Platón estaba plenamente convencido de que es posible el conocimiento de lo que es y que, por lo tanto, las leyes de la naturaleza no son construcciones convencionales humanas: existen tanto en la mente de los seres humanos como en el mundo real. Las Ideas (lo *ante rem*) se encuentran separadas (es decir, transcienden al cosmos) y permiten la transitividad[521] entre lo que el mundo es (lo *in re*) y nuestro conocimiento (lo *post rem*).



LOS DIÁLOGOS HERACLITEANOS.

7. Por un lado, Platón, en sus diálogos de juventud,[522] dedica un apasionado homenaje a la figura de Sócrates, su maestro y amigo. Por otro, en todos ellos acepta la intuición de Heráclito según la cual nada en el mundo sensible se encuentra libre de cambio y, por lo tanto,

518 Arist., *Metaph.*, I, 6, 987 b 29 – 32.

519 Sobre el origen etimológico del término, consúltese a ἀίω en Chantraine (1980: 41).

520 Arist., *Metaph.*, I, 6, 987 b 16 – 17.

521 Lo *ante rem* es el término medio que establece dos relaciones de simetría con lo *in re* y lo *post rem*.

522 Este conjunto estaría compuesto por la *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias menor*, *Hipias mayor*, *Ión*, *Laques* y *Lisis*.

el conocimiento no es posible.[523] La investigación sobre la virtud avoca a una situación de *impasse*.[524] Cuanto más parece Sócrates acercarse al objeto que pretende, más vacila y nunca termina por mantener la misma opinión.[525] Dado que la palabra se refiere al mundo y puesto que éste se encuentra en perpetua alteración temporal, la expresión del conocimiento no es posible. En el *Laques*, se revela en qué consiste tal situación de *impasse*:[526]

> «Pero, además, se apodera de mí un cierto ardor en la discusión ante lo tratado y de verdad que me irrito al no ser capaz de expresar lo que pienso».

En el *Eutifrón* se manifiesta un sentimiento similar:[527]

> «No sé como contarte lo que pienso, Sócrates, pues, por decirlo así, lo que planteamos está dando vueltas y no quiere permanecer donde lo ubicamos».

El pensamiento humano no es aquí lo objetable, sino ese mundo que se encuentra en perpetuo estado de alteridad convirtiendo lo verdadero en algo eventual.

LOS DIÁLOGOS PITAGÓRICOS.

8. Tras su primer viaje por Italia (y la muy probable visita a Crotona, sede principal del pitagorismo a partir del siglo V a.C.) Platón fundó la Academia en Atenas (ca. 387 a.C.) y sorprendió con un diálogo que contenía en síntesis todo su programa de investigación: el *Menón*. En él se encuentran al menos tres teorías órfico-pitagóricas:

8.1. La creencia en la inmortalidad del alma.

8.2. La extrapolación de lo geométrico a lo filosófico.

8.3. La asimilación de la filosofía a las matemáticas, la inspiración poética y la vivencia religiosa.

9. El inicio del diálogo es heracliteano. Por un lado, Menón pregunta a Sócrates si la virtud es enseñable.[528] Sócrates responde que ni siquiera él mismo conoce qué es en sí la

---

[523] Cornford (1988: 75).

[524] Pl., *La.*, 199 e 11.

[525] Pl., *Hp. Mi.*, 376 c 01 – 03.

[526] Pl., *La.*, 194 a 07 – b 01.

[527] Pl., *Euthphr.*, 11 b 06 – 08.

[528] Pl., *Men.*, 70 a 01 – 04.

virtud.[529] Por otro, Menón propone definir la virtud en relación con las edades, ocupaciones, etc.[530] Sócrates se interroga entonces por lo común, por cuál es el *género* de la virtud.[531]

Ambas cuestiones terminan con la habitual situación de *impasse* (tras alcanzar Sócrates la conclusión paradójica de que la virtud es una parte de sí misma).[532] Menón compara entonces a su interlocutor con el *pez torpedo*, que atonta cuanto toca.[533] Sin embargo, Sócrates reconoce que él mismo participa de dicho embotamiento.[534]

Ahí aparecen tres tesis radicalmente pitagóricas[535] puestas en boca de sacerdotes, sacerdotisas, Píndaro y otros poetas divinamente inspirados:[536]

9.1. El alma del ser humano es inmortal y perece para renacer.[537]

9.2. El alma ya ha visto todo cuando hay en el mundo y en el Hades.[538]

9.3. El conocimiento y el aprendizaje no son más que el recuerdo de lo que ya existía previamente en el alma.[539]

10. Ahora bien, podría suceder que el ser humano lo conociera todo pero que el objeto de su conocimiento permaneciera en constante flujo. De ser así volvería la situación de *impasse*, pues no cabe conocimiento cuando su objeto no persiste de ninguna manera.[540] Esta posibilidad es salvada por Platón a través de la *inducción*[541] sobre Geometría estableciendo que:

---

[529] Pl., *Men*., 71 a 05 – 07.

[530] Pl., *Men*., 72 a 01 – 05.

[531] Pl., *Men*., 72 c 01 – 04.

[532] Pl., *Men*., 79 b 04 – 05.

[533] Pl., *Men*., 80 a 02 – b 02.

[534] Pl., *Men*., 80 c 06 – d 01.

[535] Guthrie (1956: 129). Dos apuntes previos introducen este pitagorismo; por un lado, la introducción de la analogía geométrica (a partir de 76 a 01) y la alusión ala inspiración poética (a partir de 76 d 03).

[536] Pl., *Men*., 81 a 10 – b 02.

[537] Pl., *Men*., 81 b 03 – 06; *Phd*., 73 a 02 – 03.

[538] Pl., *Men*., 81 c 05 – 07; *Phd*., 72 e 06 – 07.

[539] Pl., *Men*., 81 d 04 – 05.

[540] Pl., *Cra*., 439 e 07 – 440 a 04.

[541] Pl., *Phd*., 73 a 10 – b 02.

10.1. Las entidades matemáticas no existen *en* los objetos perceptibles.[542] De este modo se desvincula la sensación del conocimiento.[543]

10.2. Las entidades matemáticas y las Ideas son dos géneros diferentes.[544] Estas realidades (como lo "bello en sí", lo "justo en sí", lo "santo en sí")[545] separados ambos de lo sensible. son aprehendidas exclusivamente a través del razonamiento,[546] cuando el alma escapa de lo corpóreo y busca a estar a solas consigo misma,[547] dialogando internamente.[548] Su realidad es más perfecta que la de lo sometido al cambio (pues sólo cabe conocer completamente lo que existe plenamente).[549] Y su existencia tampoco es mental.[550]

Durante el siglo V a.C. ya era claro que los teoremas matemáticos se encontraban libres de la alteraciones de lo espacio-temporal. El teorema de Arquitas, el de Pitágoras o el de Tales eran válidos en cualquier lugar y momento. Pero, además, los procedimientos de construcción geométrica estaban bien establecidos y, a su través, se descubrían sistemáticamente nuevos teoremas.[551] De hecho la posibilidad de que cualquier persona, sin entrenamiento previo, sea capaz de descubrir por sí misma todas las verdades de las matemáticas es lo que, por *inducción*[552] muestra Sócrates mediante el episodio del esclavo.[553]

---

542 Aristóteles critica refiriéndose a Platón que no puede haber objetos aparte de los sensibles; cf. Arist., *Metaph*., III, 2, 997 b 21 – 23. De ahí que subraye que su pensamiento fue muy cercano al del pitagorismo (I, 6, 987 b 22 – 25) pero en absoluto igual, pues su investigación se mantuvo en un nivel conceptual (30 – 32).

543 Pl., *Tht*., 186 e 11 – 12.

544 La razón de esta separación estriba en que los números son homogéneos entre sí y aplicables a todo, mientras que cada Idea es algo *sui generis* a partir de las cuales resulta factible categorizar el mundo.; cf. Arist., *Metaph*., XIII, 1076 a 16 – 18.

545 Pl., *Phd*., 75 c 10 – d 03.

546 Pl., *Plt*., 286 a 05 – b 02.

547 Pl., *Phd*., 65 c 11 – d 02.

548 Pl., *Tht*., 189 e 06 – 190 a 02.

549 Pl., *Phd*., 77 a 02 – 05; *R*., 477 a 02 – 04.

550 Pl., *Prm*., 133 c 03 – 05.

551 Un buen ejemplo lo tenemos en el libro II de los *Elementos* de Euclides, el cual contiene la mayoría de los resultados de los descubrimiento del cálculo de áreas del siglo V a.C.

552 Adviértase que Platón emplea una doble inducción para mostrar la verdad de su teoría. Por un lado, a través del ejemplo del esclavo sostendrá el carácter innato de los objetos matemáticos. Por otro, sobre la existencia de éstos se apoya la de las Ideas; cf. Pl., *Phd*., 75 c 07 – d 05.

553 Pl., *Men*., 85 c 09 – d 01: εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῇ, οἶσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἧττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων. Véase también Pl., *Phd*., 73 a 07 – b 02.

«Si uno le siguiera preguntando muchas veces sobre esas mismas cosas y de modo diverso, ten por seguro que terminaría conociéndolas con exactitud, no peor que cualquier otro».

Si en el mundo sensorial nada permanece, ¿de dónde procede ese conocimiento verdadero? Lo demostrativo es posible en un cosmos en perenne cambio porque el conocimiento es sólo el *recuerdo* (ἀνάμνησις)[554] de lo que el alma inmortal ya sabía.[555] Ahora bien, en el *Menón* el mismo Platón tiene todavía ciertas reservas sobre esta teoría; de ahí que Sócrates reconozca no encontrarse preparado para defender esta tesis en todos los aspectos.[556] Esta fue la tarea del resto de los diálogos.

¿Cuáles son esas Ideas divinas que constituyen el principal objeto del conocimiento? *Lo bello, lo sabio y lo bueno*.[557] La belleza es analizada en el *Banquete* y el *Fedro*; la sabiduría y la bondad en el *Fedón* y la *República*.

Es claro que la oposición decimonónica entre religión y filosofía no se ajusta a las fuentes históricas, pues las tesis platónicas son religiosas. Que un simple esclavo, sin preparación previa, sea capaz de formular la totalidad de la geometría y de las demás ciencias naturales es una tesis teosófica oriental.[558]

DESARROLLO DE LA TEORÍA.

11. Platón fue formulando sus tesis de un modo cada vez más sofisticado, coherente y radical, conservando sólo en parte los rasgos básicos recogidos en el *Menón*. Un avance en su reflexión se encuentra en el *Fedón*. Aquí el mundo sensorial fue caracterizado como una

[554] Sobre su etimología a partir de μιμνήσκω, véase Chantraine (1980: 702).

[555] Pl., *Phd*., 72 e 04 – 05; *Phd*., 75 e 02 – 03.

[556] Pl., *Men*., 86 b 06 – 07.

[557] Pl., *Phdr*., 246 a 01 – 02.

[558] Implica el misterio órfico de la transmigración de las almas. Sólo así los contenidos potenciales de la memoria son en todos los seres humanos idénticos y el saber actualizado expresa perfectamente la realidad. Platón se encuentra empleando la concepción religiosa de Empédocles y de Pitágoras que llega hasta el budismo de nuestros días, según la cual el sabio puede llegar incluso a saber bastante de su vida anterior como para recordar quién es. La fuerza del alma de Empédocles era lo suficientemente nítido como para ver todo cuanto es en diez o veinte vidas humanas (Emp., B 129). De Pitágoras se decía que era capaz de recordar sus encarnaciones previas (D. L. VIII, 4). Es propio de la religiosidad itálica la ser consecuente con la teoría de la reencarnación (Emp. B 117, 127) y observar la prohibición de alimentarse de animales (Emp., B 135, 136).

prisión.[559] Platón fue estableciendo una completa separación entre el alma y el cuerpo,[560] cuyas relaciones consideró traumáticas (pues el cuerpo engaña y pervierte continuamente al alma).[561] La influencia maligna de lo material era tan enorme que consideró que:

11.1. La conducta racional y ética depende de aprender a despreciar y escapar del cuerpo.[562] Lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble e idéntico a sí mismo es el alma mientras que lo humano, mortal, sensible, multiforme, soluble y cambiante es el cuerpo.[563] Esto implica una diferenciación entre las almas.[564] Por un lado, unas se encuentran contaminadas por el trato continuo con el cuerpo, con sus deseos y placeres hasta el punto de no apreciar sino lo corporeo (*alma irracional*).[565] Así es el alma de las malas personas, las cuales tienden a reencarnarse en animales inferiores.[566] Por otro lado, se hallan las almas inclinadas a la filosofía, las cuales desprecian lo perceptible tratando de que por sí misma capte lo verdadero (*alma racional*).[567] Éstas propenden hacia los dioses.[568]

11.2. La muerte es algo deseable pues constituye una liberación de lo sensible, de la insensatez de lo corpóreo.[569] El alma se encuentra separada del cuerpo, antes de existir en forma humana.[570] Esto significa que el alma ni es una especie de armonía corporal,[571] ni perece

---

559 Pl., *Phd*., 62 b 02 – 06.

560 Pl., *Phd*., 64 c 04 – 05.

561 Pl., *Phd*., 65 b 09 – 11.

562 Pl., *Phd*., 65 c 11 – d 02.

563 Pl., *Phd*., 80 b 01 – 05.

564 Adviértase la poca diferencia de las tesis platónicas con los preceptos religiosos itálicos, heredados del orfismo egipcio. Por ejemplo, Empédocles manifestó que las almas de los sabios se convertirían en dioses (Emp., B 146) y el modo de purificarse para obtener ese estado mediante la piedad y la justicia (Emp., 147).

565 Pl., *Phd*., 81 b 01 – 05.

566 Pl., *Phd*., 81 e 05 – 82 a 01; 113 e 01 – 06.

567 Pl., *Phd*., 83 a 01 – b 02.

568 Pl., *Phd*., 82 b 10 – c 02; 114 b 05 – c 06. Este tema es tratado extensamente en el mito de Er el armenio; cf. Pl., *R*., X 614 b 02 – 621 d 03.

569 Pl., *Phd*., 66 e 04 – 67 b 01.

570 Pl., *Phd*., 76 c 11 – 13.

571 Pl., *Phd*., 91 c 07 – d 02; 94 a 01 – 04.

con el cuerpo.[572]

11.3. Son afines, por un lado, la sabiduría y la purificación religiosa[573] y, por otro, el conocimiento y la templanza.[574] Ambas se fundan sobre una doble separación: por un lado, la de la inteligencia (νοῦς χωρισμός) de la materia; por otro, la de las Ideas, las cuales permanecen separadas (χωριστὰ εἴδη) de las cosas. De modo que, consecuentemente, se establece la identificación de lo divino, del alma y de las Ideas como pertenecientes a un mismo tipo de naturaleza.

LO *IN RE*	LO *ANTE REM*	LO *POST REM*	
el cuerpo	las Ideas	alma irracional	alma racional
lo siempre cambiante	lo siempre idéntico		

LA RADICALIZACIÓN PRESCRIPTIVA.

12. Hay un momento en el que el discurso de Platón dejó de constituir una *explicación descriptiva* de lo que hay en el mundo y comenzó a asumir un *carácter prescriptivo*. Esto es algo muy extraño. Su teoría abandona abruptamente su carácter de investigación abierta para proponer tajantes medidas legales que debían mejorar la realidad. Tal recetario se aplica sobre aspectos muy diversos de la vida social. El pitagorismo platónico se isocratizó pasando, así, de ser un misticismo casi religioso para convertirse en una suerte de ingeniería política. Este giro es paradójico. Si su pitagorismo se distingue por la indiferencia frente al mundo y el deseo de distanciarse de la malignidad de la sociedad, de pronto Platón encuentra al sabio una función social primordial e incluso subordina su actividad a fines completamente mundanos.

El diálogo donde se muestra mejor este cambio es la *República*. En esta obra aparecen aspectos de la teoría de las Ideas, pero se olvida por completo de la indiferencia del sabio frente a la realidad material y sensible. El sabio deja de encontrarse en este mundo con objeto de purificarse olvidándolo y pasa a tomar como propia la misión de *salvarlo*. Este planteamiento implica un obsesivo intervencionismo en la educación de los jóvenes.[575] La codificación jurídica resultante impone severas restricciones morales no sólo a la organización de los estudios y a la estructura familiar sino incluso a lo poético. Dado que la educación de los niños comienza

---

[572] Pl., *Phd*., 91 d 02 – 07; 105 e 03 – 07. Tanto esta prueba como la anterior se fundan sobre los géneros no subordinados: el que sea inherente a la definición del alma la armonía y la inmortalidad.

[573] Pl., *Phd*., 67 c 05 – d 02; 69 c 03 – 07.

[574] Pl., *Phd*., 68 c 08 – 12.

[575] Pl., *R*., II 376 c 04 – 08; d 09 – 10; 377 a 12 – b 03.

por los mitos,[576] primeramente se supervisa la tarea de los poetas.[577] Platón considera preciso rechazar la mayoría de la tradición griega arcaica.[578] Censura a Homero, a Hesíodo y también a los mitos trágicos.[579]

12.1. *Los dioses*. Los antiguos poetas griegos plasmaron un cosmos brutal y negativo que explicaba el mundo y la sociedad a través del teomorfismo del ser humano. Es decir, la barbarie en el mundo tiene una razón de ser: que nuestra naturaleza imita la de los dioses, los cuales son terribles. Buena muestra de esa oscuridad de lo sociopolítico lo sufrió Platón tanto a través de la condena de Sócrates como en su posterior exilio y las catastróficas experiencias vivdas en Italia. Pero Platón invierte el sentido de la explicación mítica y atribuye la oscuridad de la conducta humana al mal aprendizaje (en el cual, a su juicio, la poesía es un factor determinante), pues la juventud es imitativa.[580] Según Platón a los dioses no se les debe representar sino como buenos.[581] Esto significa eliminar la *Teogonía* de Hesíodo[582] y los poemas homéricos.[583] La esencia de los dioses sólo puede ser representada como buena por sí[584] y, por lo tanto, sólo como causa de lo bueno y nunca de lo malo.[585]

De manera que Platón objeta cualquier representación poética que haga a los dioses causantes de los males,[586] implique suponer discordias entre ellos,[587] suponga su presentación polimórfica y engañosa[588] o signifique que se conducen de modo mendaz.[589]

12.2. *La muerte*. También se considera objetable todo aquello que implique considerar

[576] Pl., *R*., II 377 a 06 – 07.

[577] Pl., *R*., II 377 b 11 – c 02.

[578] Pl., *R*., II 377 c 05.

[579] Pl., *R*., II 377 d 04 – 06.

[580] Pl., *R*., II 378 b 01 – 05.

[581] Pl., *R*., II 379 b 01.

[582] Pl., *R*., II 377 e 06 – 378 a 02; 378 b 08 – c 06.

[583] Pl., *R*., II 378 d 03 – d 07.

[584] Pl., *R*., II 379 b 01.

[585] Pl., *R*., II 379 b 15 – c 07; 380 c 07 – 09.

[586] Pl., *R*., II 379 e 01; 380 a 01 – 07.

[587] Pl., *R*., II 379 e 03 – 380 a 01.

[588] Pl., *R*., II 380 d 01 – 06; 381 b 08; c 07 – 09.

[589] Pl., *R*., II 382 e 06.

a la muerte como algo de temer, puesto que la virtud más estimable es la valentía[590] (hasta el punto de que considera la muerte preferible a la derrota y la esclavitud[591] y de ahí que incluso rechace los nombres terribles para esa realidad).[592] Esa valentía no es el desprecia los bienes, sino el *valor cívico* del código del guerrero.

12.3. *Las quejas y lamentos*. En general se objeta toda conducta atribuida a los héroes que pueda hacer dudar de su autosuficiencia e independencia.[593] Se rechaza cualquier emotividad ante el aciago destino de parientes[594] y amantes.[595] La conducta sentimental y el pesar ante el infortunio de los seres queridos es considerada como propia de mujeres y hombres viles.[596] Análogamente, se objetan otras reacciones, como la risa[597] y se cree necesaria una conducta moderada en los héroes[598] (o bien el refutar que son descendientes de los dioses).[599]

LA TRANSFORMACIÓN DE LA TEORÍA ÉTICA Y LA POLÍTICA.

13. En el *Menón* no había distintos tipos de alma. El esclavo podía reconstruir enteramente la Geometría y las demás ciencias si tuviera oportunidad. Su alma es como la de cualquiera. En el *Fedón* se aprecia ya una primera diferencia entre el alma del *sabio* (que tiende a las Ideas) y la del *ignorante* (apegada a la materia). Ésta distinción adquiere su máxima expresión en la división tripartita de la *República*. El alma aquí ya no es un elemento simple. Cabe distinguir tres tipos de almas genéticamente inasimilables (sobre las que, a la postre, se fundamentará la teoría de las castas sociales y del ciclo político).

Platón diferencia tres tipos de alma:

13.1. *Apetitiva* (ἐπιθυμητής),[600] propia de seres humanos irracionales, que tienden a

[590] Pl., *R*., III 386 a 06 – c 02; 386 b 08 – 387 b 06.

[591] Pl., *R*., III, 386 b 04 – b 06.

[592] Pl., *R*., III 387 b 08 – c 08.

[593] Pl., *R*., III 387 d 01 – 02; d 11 – e 01.

[594] Pl., *R*., III 387 e 03 – 04.

[595] Pl., *R*., III 388 a 05 – d 07.

[596] Pl., *R*., III 387 e 09 – 388 a 03.

[597] Pl., *R*., III 388 e 06 – 389 a 06.

[598] Pl., *R*., III 389 d 09 – 391 d 03.

[599] Pl., *R*., III 391 d 03 – e 02.

[600] Acerca de su etimología, véase θύμος en Chantraine (1980: 446).

realizar o a procurar la satisfacción de sus apetitos.[601] El modelo de tales anhelos es la sed; el alma del sediento no ansía otra cosa sino beber y a esto dirige todo su ímpetu.[602] Sobreviene por obra de las afecciones y las enfermedades.[603]

13.2. *Racional* (λογιστής),[604] generada por el razonamiento.[605] Se opone a la apetitiva.[606]

13.3. *Irascible* (θυμώδής)[607] o cólera[608] capaz de ofuscar tanto el raciocinio como contra los apetitos. Puede obrar como un tipo auxiliar del alma racional[609] con objeto de evitar que quienes poseen alma apetitiva terminen trastornando la vida en común.[610]

El alma racional posee su propia virtud, la *sabiduría* (σοφία).[611] Cuando este alma domina a la irascible y la apetitiva induce sobre ambas la virtudes que le son propias; es decir, respectivamente la *valentía* (ἀνδρεία)[612] y la *moderación* (σωφροσύνη).[613]

14. Esta disposición psíquica y genética se expresa en la existencia de tres castas sociopolítica estancas dentro de la ciudad, las cuales poéticamente aparecen referidas desde Hesíodo a Eurípides:

14.1.Los artesanos o trabajadores (o *generación de hierro y bronce*).[614]

14.2. Los gobernantes (o *generación de oro*).[615]

---

[601] Pl., *R.*, IV 437 b 07 – c 06.

[602] Pl., *R.*, IV 439 a 09 – b 01.

[603] Pl., *R.*, IV 439 c 01 – d 02.

[604] Sobre su etimología a partir de λέγω, véase Chantraine (1980: 625).

[605] Pl., *R.*, IV 439 c 09 – d 01.

[606] Pl., *R.*, IV 439 d 04 – 08.

[607] Liddell (1996: 810 b).

[608] Pl., *R.*, IV 439 e 02 – b 04.

[609] Pl., *R.*, IV 440 a 08 – b 07; 440 e 10 – 441 a 03.

[610] Pl., *R.*, IV 442 a 04 – b 03.

[611] Consútese σοφός en Chantraine (1980: 1030); Pl., *R.*, IV 442 c 05 – 08.

[612] Liddell (1996: 128 a); Pl., *R.*, IV 442 c 01 – 03.

[613] Liddell (1996: 1751 b); Pl., *R.*, IV 442 c 10 – d 01.

[614] Pl., *R.*, IV 415 a 03 – 04.

[615] Pl., *R.*, IV 415 a 04.

14.3. Los guardianes (o *generación de plata*).[616]

15. Así mismo esa caracterología anímica determina la existencia de un ciclo en la política. En éste aparece un único gobierno justo y cuatro grados de progresivas degeneraciones:

15.1. La *aristocracia* o gobierno de los hombres justos y buenos[617] que implica la superación de un currículo antes de gobernar.[618]

15.2. La *timocracia* o forma de gobierno fundada sobre el amor del triunfo y el honor.[619] Es consecuencia de la corrupción de la aristocracia debido a fallos en el control de la fecundidad.[620] Esto supondrá la menor sabiduría de algunos gobernantes[621] y la aparición de la guerra, el odio[622] y el deseo de imponerse y ser venerado.[623]

15.3. La *oligarquía* o modo de gobierno basado sobre la riqueza.[624] Se produce como degeneración de la timocracia[625] debido a que los guerreros compiten por la fama a través de la acumulación de bienes[626] (en detrimento de la excelencia).[627] Se instaura mediante la imposición de una cantidad de dinero para poder participar del gobierno.[628]

15.4. La *democracia* o gobierno de la mayoría. Viene originado por la corrupción de la oligarquía.[629] Ésta pervierte a la población con objeto de desposeerla de sus bienes[630] y los

---

[616] Pl., *R*., IV 415 a 04 – 05.

[617] Pl. *R*., VIII, 544 e 07 – 08.

[618] Desarrollamos el currículo que deben seguir en el apartado siguiente.

[619] Pl. *R*., VIII, 545 a 02 – 03; b 05 – 07.

[620] Pl. *R*., 546 a 07 – b 03.

[621] Pl. *R*., VIII, 546 d 05 – 08.

[622] Pl. *R*., VIII, 547 a 02 – 04.

[623] Pl. *R*., VIII, 548 c 05 – 07.

[624] Pl. *R*., VIII, 550 c 11 – d 01.

[625] Pl. *R*., VIII, 550 d 03 – 04.

[626] Pl. *R*., VIII, 550 e 01 – 02; 553 d 01 – 09.

[627] Pl. *R*., VIII, 551 a 01 – 02.

[628] Pl. *R*., VIII, 551 a 12 – b 05.

[629] Pl. *R*., VIII, 559 d 07 – e 02.

[630] Pl. *R*., VIII, 555 c 01 – 05; d 03 – 05.

empobrecidos conspiran anhelando la revolución.[631] La democracia surge cuando la confabulación de los pobres obtiene la victoria, matan o destierran a los ricos y reparten los cargos públicos por sorteo.[632] Su carácter distintivo es la propensión al derroche y a lo innecesario.[633]

15.5. La *tiranía* o regencia de un dictador. Surge a partir de la democracia,[634] la cual tiende a la anarquía.[635] En las democracia las relaciones sociales se confunden (debido a la equiparación entre los status de padre e hijo, de natural y extranjero,[636] de profesor y alumno,[637] de amo y esclavo[638], de hombre y mujer).[639] De modo que entre aquellos a los que más se expolia surge la necesidad de defenderse[640] apoyando el engrandecimiento de un líder[641] que se convertirá en tirano.[642] Éste, eliminará a todo posible opositor,[643] es decir, a cuantos posean algún valor (tanto entre sus amigos como entre sus enemigos).[644]

EL CURRÍCULO DE LA ARISTOCRACIA.

16. Platón consideraba que existían tres categorías mediante las que poder caracterizar el conocimiento:[645]

---

[631] Pl. *R.*, VIII, 555 d 07 – e 01.

[632] Pl. *R.*, VIII, 557 a 02 – 05.

[633] Pl. *R.*, VIII, 558 d 04 – 06; 559 c 08 – d 02.

[634] Pl. *R.*, VIII, 562 a 07 – 08; 564 a 06 – 08.

[635] Pl. *R.*, VIII, 562 e 03 – 05.

[636] Pl. *R.*, VIII, 562 e 07 – 563 a 01.

[637] Pl. *R.*, VIII, 563 a 03 – 06.

[638] Pl. *R.*, VIII, 563 b 04 – 07.

[639] Pl. *R.*, VIII, 563 b 07 – 09.

[640] Pl. *R.*, VIII, 565 b 02 – 03.

[641] Pl. *R.*, VIII, 565 c 09 – 10.

[642] Pl. *R.*, VIII, 566 c 10 – d 03

[643] Pl. *R.*, VIII, 565 e 03 – 566 a 02.

[644] Pl. *R.*, VIII, 567 b 08 – 10.

[645] Pl. *R.*, V, 477 a 09 – b 01.

16.1. La *ignorancia* (ἀγνωσία),[646] condición de quien no conoce nada o ausencia de ciencia.

16.2. La *opinión* (δόξα),[647] que consiste en conocer algo, es decir, en poseer algún grado de conocimiento.

16.3. La *ciencia* (ἐπιστήμη)[648] o conocimiento de lo que es.

17. La *antítesis lógica* se da entre la ignorancia y la ciencia. Ambos son los extremos del conocer. Pero, además, Platón advirtió que quien posee opinión suele encolerizarse ante la verdad científica,[649] de modo que la *oposición real* que ilustra a través del celebérrimo mito de la caverna se establece entre la opinión y la ciencia. Ahora bien, la *opinión* es un grado intermedio entre la *ignorancia* y la *ciencia*.

Puesto que "conocer es recordar", hay un proceso en el progreso desde la ignorancia hasta la ciencia. Si bien en el *Menón* este progreso depende de la habilidad del maestro al preguntar, en la *República* tal procedimiento se ha estandarizado. Y, por lo tanto, habrá que atender:

17.1. A los contenidos que progresivamente se imparten durante el proceso de aprendizaje.

17.2. Al tipo de juicios que aquéllos se estimulan en el alma racional. Es decir, el aprendizaje sólo es posible en el alma filosófica, la cual se caracteriza por una caracterología muy definida: la aspiración a la universalidad,[650] el desprecio de la muerte[651] y las riquezas,[652] una gran memoria[653] y la tendencia a la moderación.[654]

---

[646] Liddell (1996: 12 b).

[647] Sobre su etimología a partir de δοκέω, véase Chantraine (1980: 293).

[648] Sobre su etimología a raíz de ἐπίσταμαι, véase Chantraine (1980: 360).

[649] Pl., *R*., V 476 d 08 – e 02.

[650] Pl., *R*., VI 486 a 04 – 06.

[651] Pl., *R*., VI 486 b 01 – b 02.

[652] Pl., *R*., VI 486 b 06 – 08.

[653] Pl., *R*., VI 486 d 01 – 02.

[654] Pl., *R*., VI 486 d 09 – 11.

LOS TIPOS DE JUICIOS Y LOS CONTENIDOS DEL CONOCIMIENTO.

18. El currículo platónico indica cómo debe procederse con los jóvenes genéticamente dotados de alma racional.[655] La educación debe ser progresiva y debe originarse en la infancia. De mayor a menor universalidad los tipos y los contenidos de conocimiento asociados son los siguientes:[656]

18.1. *La ciencia* (ἐπιστήμη).[657] Viene inducida por la dialéctica, culmen del sistema educativo por encima de los cuales no existe ninguna otra investigación.[658] Consiste en la captación de lo bueno (de cada cosa o situación) mediante la intelección.[659]

18.2. *El conocimiento discursivo* (διάνοια).[660] Es estimulado por las ciencias matemáticas (concretamente por la aritmética,[661] la geometría plana,[662] la estereometría,[663] la astronomía[664] y la armonía).[665] Todas estas disciplinas tienen como rasgo común el permitir escapar al ámbito de la generación, de lo temporal y mudable pues conducen a la intelección y atraen hacia lo sustancial.[666]

18.3. *La creencia* (πίστις).[667] Viene inducida por la música, la cual es correlativa a la gimnasia aunque se ocupa de los movimientos armónicos y rítmicos.[668]

---

[655] En realidad Platón no correlaciona explícitamente los grados de conocimiento con el currículo educativo. Ahora bien, se exponen como consecuencia se ese análisis, luego debería establecerse tal correlación.

[656] Pl., *R*., VII 533 e 07 – 534 a 02.

[657] Liddell (1996: 660 a).

[658] Pl., *R*., VII 534 e 02 – 535 a 01.

[659] Pl., *R*., VII 532 a 01 – b 02.

[660] Liddell (1996: 405 b); acerca de su origen etimológico, consúltese διά y νόος en Chantraine (1980: 275, 756).

[661] Pl., *R*., VII 522 c 05 – 526 c 06.

[662] Pl., *R*., VII 526 d 01 – 527 c 08.

[663] Pl., *R*., VII 528 a 09 – e 01.

[664] Pl., *R*., VII 528 e 03 – b 08.

[665] Pl., *R*., VII 530 d 06 – 531 c 07.

[666] Pl., *R*., VII 523 a 01 – 03.

[667] Sobre su etimología a partir de de πείθομαι, véase Chantraine (1980: 907).

[668] Pl., *R*., VII 522 a 03 – 08.

18.4. *La conjetura* (εἰκασία).[669] Se debe a la gimnasia, que se ocupa de cuanto se genera y perece, supervisando el crecimiento y corrupción del cuerpo.[670]

Las dos primeras constituyen el ámbito de lo *noético* (νόησις)[671] mientras que las dos últimas componen el orbe de la *opinión* (δόξα).[672]

También se establecen dos correlaciones: por un lado, lo sustancial (lo *ante rem*) es a su génesis (lo *in re*) como la ciencia a la opinión.[673] Por otro, la ciencia es a la creencia como el conocimiento discursivo a la conjetura.[674]

LA PARADOJA PLATÓNICA.

19. Hay dos puntos poco compatibles en el desarrollo del pitagorismo platónico:

19.1. Por un lado, el alma racional, cuando se ha purificado del deseo por lo sensible, evita contaminarse en lo material. Tiende *per se* sólo a la contemplación de las Ideas. Esta lectura se apoya en el *Menón*, el *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, etc.

19.2. Por otro, se asigna la misión de gobernar a quienes disponen de alma racional. Esta lectura es muy clara tanto en la *República* como en las *Leyes*. Esa función parece incompatible con el carácter del sabio. Que anhela la soledad y la contemplación.

20. Recapitulemos ahora brevemente lo comentado hasta aquí sobre Platón:

20.1. De modo *actual* las Ideas se encuentran en lo *ante rem*.[675] En lo *post rem*, en el alma humana, sólo aparecen *potencialmente*. Su actualización depende del recuerdo. Lo *post rem* sólo sirve para avivar este recuerdo (puesto que estructura de las cosas imitan a las Ideas).

IDEAS	MATERIA
Lo *ante rem*	Lo *in re*
Lo *post rem*	

20.2. El conocimiento se encuentra dividido en dos orbes separados: el de lo *noético* (propio de la ciencia) y el de la *opinión* (que raya con la ignorancia).

---

[669] Sobre su origen etimológico consúltese εἴκω en Chantraine (1980: 318)

[670] Pl., *R.*, VII 521 e 03 – 05.

[671] Liddell (1996: 1178 a).

[672] Liddell (1996: 444 b).

[673] Pl., *R.*, VII 534 a 02 – 04.

[674] Pl., *R.*, VII 534 a 04 – 05.

[675] Pl., *Phdr.*, 247 c 07.

LO NOÉTICO		LA OPINIÓN		IGNORANCIA
GRADO	DISCIPLINA	GRADO	DISCIPLINA	
1. Ciencia	Dialéctica	3. Creencia	Música	
2. Conocimiento discursivo	Ciencias matemáticas	4. Conjetura	Gimnasia	

20.3. El alma se encuentra polarizada en función del sentido de sus deseos: el alma racional tiende hacia las Ideas mientras que la irracional propende a lo material y se encuentra íntimamente perturbada por el cuerpo.

Alma racional	Alma irracional o apetitiva	Cuerpo
Alma irascible (auxiliar)		

20.4. Las formas políticas expresan a nivel social los desequilibrios anímicos del alma de sus gobernantes. Es decir, la mayor o menor benignidad de una *polis* depende por necesidad del tipo de alma que predomine entre sus gobernantes.

FORMA POLÍTICA	ALMA DOMINANTE	FORMA POLÍTICA	ALMA DOMINANTE
1 Aristocracia	Racional	4. Democracia	Apetitiva
2. Timocracia	Irascible	5. Tiranía	
3. Oligarquía			

V. ARISTÓTELES.

LA TRADICIÓN EXPERIMENTAL.

1. La mayoría de los autores que hablaron sobre la filosofía de Aristóteles han tenido una idea exacta pero anecdótica de su concepción. Diversas historias de la filosofía comentan aspectos básicos de sus tesis (por ejemplo, la creación de la lógica silogística, la teoría de las cuatro causas, las categorías complementarias de potencia y acto, de forma y materia, etc.) Sin embargo, lo convierten en un autor más. Y hay cierta diferencia entre Platón y Aristóteles del resto de los autores de la historia de la filosofía. Cabría hablar de que media entre esos dos filósofos capitales y los demás una "distancia ontológica", pues cualquier filósofo posterior es o platónico o aristotélico. No son dos autores más, sino los primeros que manifestaron una de las dos únicas ontologías que el mundo ha conocido, porque, como veremos, de hecho, sólo caben dos.[676]

El siglo XIX acuñó la idea de que la filosofía enfrentó la mitología y la religión.[677] También sobredimensionó la cientificidad del discurso filosófico. Como hemos observado la filosofía de Platón tiene poco que ver con la experimentación. Pero la filosofía atomista tampoco estuvo cerca del método experimental, ni de la teoría empírica del conocimiento.[678] Para Demócrito, Epicuro o Lucrecio la filosofía y las ciencias eran un medio para obtener la imperturbabilidad (ἀταραξία)[679] (es decir, un carácter o condición deseables). Los atomistas no buscaban la verdad, sino sólo cierto grado de certeza; ¿cuál? Aquel que les permitiera la vida impasible o feliz.[680] Por lo tanto, el objetivo del filósofo era una meta práctica (la felicidad) y no teórica (la investigación).

Las únicas tradiciones de la época arcaica vinculadas con la experimentación fueron las técnicas. Por un lado, la arquitectura y la ingeniería. Por otro, la medicina. Como el único tratado de arquitectura que ha llegado hasta nuestros días es muy tardío,[681] no nos sirve para caracterizar la cultura del siglo V a.C. Sin embargo, se conservan varios tratados médicos de esa época. En ellos se observa una continua oposición al "racionalismo" de la filosofía jónico-itálica. Así, en el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* aparece una crítica muy completa del programa de investigación general de los filósofos. El autor de este tratado enfrenta los

---

[676] Nuestro enfoque resume la lectura de Casas (2007).

[677] Cornford (1988: 135-136).

[678] Cornford (1988: 61).

[679] Liddell (1996: 268 a).

[680] Cornford (1988: 36).

[681] Se trata de *Sobre la Arquitectura*, de Marco Vitruvio (ca. I a.C.)

siguientes puntos:

1.1. La *simplificación filosófica*. En medicina, aceptar la reducción de los factores que intervienen en la naturaleza a unos pocos postulados significa cometer errores de bulto[682] (máxime cuando tales postulados son formales o retraen la investigación a magnitudes no-perceptibles).[683] Además, la medicina posee un lenguaje propio no apto para los profanos, a los que no les compete la investigación de lo que padecen.[684] Ese arte les sería comprensible si les fuese explicado,[685] pero las causas de sus males no son reducibles a un simple postulado[686] o *principio* (ἀρχὴ).

1.2. La *posterioridad de la filosofía*. El saber médico estaba ya constituido y había mostrado la eficacia de su método[687] mucho antes de que los jónicos pusieran de moda sus teorías. Hipócrates subraya que la medicina es un arte al cual se acude en momentos cruciales y por el cual sus profesionales son socialmente estimados.[688] La refutación teórica de los filósofos es, por lo tanto, infundad.

En esta orientación médica y cientista, hostil a la filosofía natural arcaica, a la moral y a la sofística, hunde sus raíces la filosofía de Aristóteles.

EL *CORPUS ARISTOTELICUM*.

2. La obra atribuida a Aristóteles puede ser comprendida como una investigación sobre todas las manifestaciones de las que es capaz el lenguaje humano.[689] Además de haber sido el primero en emplear técnicamente términos como *categoría*[690] y *análisis*,[691] su amplísima

---

682 Hp., *VM*., 1.1-6.

683 Hp., *VM*., 1.8-20.

684 Hp., *VM*., 2.10-13.

685 Hp., *VM*., 2.15-17.

686 Hp., *VM*., 2.17-20.

687 Hp., *VM*., 2.1-4.

688 Hp., *VM*., 1.6-8.

689 En lo relativo a las obras *acroamáticas* véase Moreau (1985: 3-7).

690 Bonitz (1871: 377 b 49 – 378 b 44) y Liddell (1996: 927 a). La noción de κατηγορία adquiere su sentido más técnico y universal a través de la definición que por extensión realiza en las *Categorías*; cf. Arist., *Cat.*, 1 b 25 – 27. Hasta ese momento el significado de κατηγορέω se asociaba al contexto legal y se oponía a ἀπολογέομαι (Liddell, 1996: 926b).

691 La noción de ἀνάλυσις se empleó de modo exhaustivo en la lógica y la teoría de las ciencias a partir de dos tratados: *Analíticos anteriores* y *Analíticos posteriores* (Bonitz, 1871: 48 b). El reemplazo del concepto de

investigación tuvo por objeto no sólo el lenguaje científico,[692] sino también el retórico-poético.[693] Además, a lo largo de su extensa obra es frecuente la interpolación de diccionarios terminológicos con objeto de encontrar la expresión precisa.[694] Más aún: incluso llega a tomar la *koiné* como objeto específico de análisis sintáctico y semántico.[695]

Habiendo nacido en la colonia ateniense de Estagira,[696] fue hijo de Nicómaco, médico de la corte de Amintas II de Macedonia (abuelo de Alejandro Magno) con quien vivió tanto por su profesión como por amistad.[697] Quedó huérfano a edad muy temprana y es muy poco probable que hubiese sido iniciado en los estudios de medicina.[698] Su educación fue muy esmerada gracias al albur de conseguir entrar en la Academia a muy temprana edad (hacia los diecisiete años)[699] y a haber trabajado con (y a menudo en contra de) el mismísimo Platón hasta la muerte de éste.[700] Con todo tras su óbito, Aristóteles se encontró incómodo no sólo con la política educativa de su sucesor, sino con la neopitagorización del último Platón, dominante en los discursos de Espeusipo y Jenócrates.[701] Y pergeñó una metafísica que adopta como punto de partida lo propio del discurso médico: el papel crucial de la observación, la necesidad de conocer por conocer (al margen de la pretensión de ser felices) y la construcción de un lenguaje preciso, propio de la especialidad, adaptado a la descripción del mundo. En sus tratados

---

ἀνάλυσις por el de λογικός no fue obra de Aristóteles, sino de Alejandro de Afrodisia hacia el III d.C. (Kneale, 1980: 7).

[692] Kneale (1980: 23-25). Casi la tercera parte de la obra de Aristóteles son tratados biológicos.

[693] En Aristóteles la *retórica* y la *lógica* no sólo son consistentes entre sí sino que se encuentran articuladas a través de dos tratados habitualmente incluidos sólo en el *Organon*: los *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas Elenchis*. Propio de las ciencias experimentales, de la retórica y de la poética es el *razonamiento dialéctico*, el cual formalmente es idéntico al *demostrativo* exceptuando que se construye a partir de lo *plausible*, no de lo verdadero; cf. Arist., *Top.*, A, 100 a 29-30. El propósito del método dialéctico consiste en razonar sobre lo posible de manera que al sostener un razonamiento no se incurra en contradicción alguna; cf. Arist., *Top.*, A, 100 a 18 – 21. Por lo tanto, su correlato no es la *verdad*, sino la *verosimilitud* pues lo *plausible* es aquello que parece bien a todos, a la mayoría o a los sabios; cf. Ar. *Top.*, I, 100 b 21 – 22.

[694] Arist., *Int.*, 2 – 8; *Cat.* 5 – 15; *Ph.*, IV 3; *Metaph.*, V, 1 – 30; etc.

[695] Arist., *Int.*, 1 – 14.

[696] Ross (1995: 1).

[697] D. L., 5.1.4-5.

[698] Moreau (1985: 2).

[699] Moreau (1985: 2) y Jaeger (2001: 19).

[700] Moreau (1985: 2).

[701] La crítica más dura a estas posiciones últimas de Platón están contestadas en los dos últimos libros de la *Metafísica*.

invierte el esquema conceptual de la filosofía previa y adopta una óptica semejante a la perspectiva científica contemporánea.

LAS *CATEGORÍAS*.

3. El tratado fundamental de la filosofía aristotélica son las *Categorías*. Se ha dicho que se trata de una obra muy ambigua, pues cada categoría puede ser considerada como un signo lingüístico o como el objeto al que designa.[702] Tal crítica es propia en quienes le han leído sin comprenderle, pues justo lo que Aristóteles trata de evaluar es la posibilidad de que el lenguaje humano sea capaz de dar razón de la realidad. Para ello, a diferencia de sus antecesores:

3.1. Elimina lo *ante rem*, las magnitudes ocultas (ya se trate de las Ideas, los átomos, las homeomerías, etc.) Se rechaza que el principio fundamental de lo físico sea un parámetro no-perceptible.[703]

3.2. Admite como existente sólo a la *sustancia* (οὐσία).[704] Ahora bien, hay dos tipos de sustancias: *primeras* (o sea, lo *in re*, las cosas) y *segundas* (es decir, lo *post rem*, las palabras y las ideas). No hay nada en el mundo aparte de las cosas y el lenguaje.

3.3. Considera que las palabras y las cosas no son sustanciales de la misma manera. Son existentes sólo las *sustancias primeras*. En sentido riguroso, lo que hay en el mundo son cosas, objetos de la sensación. Cada uno de ellos se caracteriza por su individualidad, por su singularidad, por ser único. La *sustancia primera* no es "lo que se dice" de algo, ni se trata de una propiedad (es decir, de algo que está en ese algo). Es aquello que nombramos señalándolo en el mundo real y empleando un adjetivo demostrativo (como, por ejemplo, "este libro").[705] Por lo tanto, una *sustancia primera* es siempre un objeto físico, real, algo singular e irrepetible.

3.4. Entiende que la *sustancia segunda* lo es sólo por relación a la primera. El lenguaje sólo tiene sentido ("existe") porque hay un mundo físico al cual se refiere. Se trata de un instrumento humano, no un objeto en sí mismo. Ahora bien, en las *sustancias segundas* cabe diferenciar dos aspectos relevantes: los *géneros* y las *especies*. Ambos se encuentran dentro del ámbito del pensamiento y del lenguaje.[706] Cuando hablamos de las cosas, habitualmente no lo hacemos de objetos, sino de propiedades generales que encontramos en ellos. Las más

[702] Kneale (1980: 24).

[703] Mann, W-R. (2000: 3-6).

[704] Bonitz (1871: 544 a); Liddell (1996: 1274 b).

[705] Arist., *Cat.*, 2 a 11 – 14.

[706] Arist., *Cat.*, 2 a 11 – 14.

generales se denominan *géneros* mientras que las más concretas son las *especies*.[707] Pero el lenguaje siempre es universal; es decir, las especies designan clases de objetos e incluso los nombres propios pueden ser empleados para designar a un número potencialmente infinito de individuos.[708] Este es el gran problema: que habiendo en el mundo sólo individuos singulares y únicos (*orden del Ser*), nos vemos obligados a emplear una herramienta que habla de propiedades universales (*orden del conocer*).[709] De modo que el lenguaje resulta siempre demasiado impreciso para dar razón del mundo.[710]

3.5. Admite el valor convencional de cada ciencia. Al proceder por observación, hay algo en nuestro conocimiento que se ajusta a lo que en el mundo hay. Realmente sólo hay *sustancias primeras* o individuos, pero en algún nivel de la realidad "existirá" la *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι)[711] de cada cosa (es decir, aquello que corresponde actualmente con nuestras definiciones).[712] De ahí que cobre un enorme interés:

3.5.1. El *conocimiento simpliciter* (ἐπιστήμη ἁπλῶς),[713] es decir, las categorías propias de cada ciencia.[714]

[707] En lo *Tópicos*, la diferencia se establece entre la *definición* y lo *propio*; cf. Arist., *Top*., I, 5, 101 b 38, 102 a 19 – 20. En los *Analíticos posteriores* la línea de investigación científica va de lo *común* a lo *propio*: primero se ajusta a la determinación de lo que cosas semejantes e indiferenciadas poseen en común para, después, proceder a inspeccionar otras que, siendo distintas, estén en su mismo género; cf. Arist. *APo*., II, 13, 97 b 07 – 10. En la *Retórica*, argumentar de modo pertinente significa alejarse de los elementos *comunes* lo más posible y ajustarse a los *propios*; cf. Arist., *Rh*., II, 22, 1396 b 08 – 10. En la *Metafísica*, la división se establece entre el *género* y lo *heterogéneo*; cf. Arist., *Metaph*., V, 27, 1024 a 31 – 32, 1024 b 09 – 11, etc.

[708] Arist., *Int*., 7, 17 a 38 – 40. Lo universal se predica de un conjunto potencialmente infinito de individuos mientras que lo individual no.

[709] Arist., *Cat*., 2, 1 a 16, 20.

[710] Al separar los dos tipos de sustancias (es decir, la palabras de las cosas), Aristóteles consiguió una perspectiva inédita que le condujo a la investigación lógica del lenguaje (la cual quedó plasmada en los *Analíticos Primeros*). Lo cierto es que Platón, tras definir correctamente lo que es un"género" lo abandonó (así como también el método de división) y fue incapaz de construir una lógica coherente; cf. Rose (1968: 3-12). Aristóteles entiende que es posible la ciencia del lenguaje (es decir, emplear el lenguaje para hablar del lenguaje mismo); para ello se centra en el análisis de las proposiciones apofánticas.

[711] Por eso en un sentido la esencia es lo mismo que la sustancia primera (Arist., *Met*., VII, 4, 1030 a 02 – 03) pero en otro no.

[712] Aristóteles no considera, como hiciera Platón, como modelo de las ciencias a las matemáticas, sino a la historia natural (que incluiría la investigación biológica y médica). Casi la tercera parte del *corpus aristotelicum* está compuesto por tratados y opúsculos de historia natural.

[713] Bonitz (1871: 076 a 56).

[714] Bonitz (1871: 76).

3.5.2. La categoría de la *cualidad*,[715] pues cada científico abordará el análisis de un individuo a partir de las categorías de su especialidad (así, por ejemplo, el biólogo describirá la vida del caracol, el químico se interesará por la composición de su concha, el matemático por la curva espiral de su caparazón, etc.)[716]

3.6. Reconoce que no todos los saberes poseen igual grado de verdad. Aunque el lenguaje no pueda dar cuenta de lo individual, sin embargo, no poseen idéntico grado de certeza la mitología[717] y la botánica. Hay cierta "escala de objetividad" en las *sustancias segundas*. Así, tampoco la botánica del siglo XIX es tan objetiva como la del momento actual. La noción de verdad alude a la necesaria adecuación del discurso con lo que hay en el cosmos.[718] Pero, como intuyó Heráclito, ocurre que el mundo no es nunca idéntico a sí mismo (puesto que los individuos que aparecen en él son diferentes) y, además, el lenguaje se transforma. Sin embargo, las artes prácticas son posibles y es evidente el progreso del conocimiento científico. ¿Cómo es posible la objetividad de las ciencias? Por un lado, porque aunque los términos se especialicen, las reglas del lenguaje no cambian formalmente.[719] Por otro, porque la objetividad se sustenta sobre la constancia de esencias. Así, aún cuando cada hombre sea único, en un nivel de la realidad hay ciertas características que posibilitan el que llamemos "hombres" a rubios, morenos, canosos, calvos, ojizarcos, ojimorenos, ojituertos, ciegos, etc. Nuestro conocimiento más verdadero es el de las ciencias y en éstas, las definiciones no son algo fijo e inmutable, sino que varían dependiendo del momento cronológico que se considere. Así, por ejemplo, el lenguaje manejado por Newton no poseyó igual objetividad que el empleado por Einstein y el concepto de célula no fue tan preciso en el siglo XIX como en el XXI. Pero el desarrollo de una ciencia implica la constante ampliación y la especialización de su léxico, no la transgresión de la lógica del lenguaje, ni que las esencias desaparezcan (aun cuando con el paso del tiempo las vayamos definiendo de modo cada vez más riguroso).

---

[715] Arist., *Cat.*, 8, 8 b 25. Por eso el capítulo octavo de las *Categorías* posee una extensión mayor que el resto de las *sustancias segundas*.

[716] La creencia en que la *esencia* existe en algún plano de la realidad condujo a la síntesis de los elementos químicos; véase Anscombe (1989: 9-10).

[717] Ya en su época, Aristóteles considera que el valor de la mitología es histórico o pedagógico (es decir, útil para persuadir a mentes infantiles); cf. Arist., *Metaph.*, XII, 8, 1074 b 01 – 14; *Pol.*, VII, 17, 1336 a 30 – 32.

[718] La verdad no es un objeto; cf. Arist., *Metaph.*, VI, 4, 1027 b 25 – 28. La *verdad formal* se da sólo en el lenguaje; pertenece a las sustancias segundas. Pero la *verdad material* se da en la adecuación del lenguaje con lo que hay (es decir, de las sustancias segundas con las sustancias primeras).

[719] El tratado titulado *Sobre la interpretación* declara expresamente cuál es la sintaxis del griego. Véase cómo se definen invariantes lingüísticos: qué es un sustantivo, un verbo, una negación, una afirmación, una declaración y una proposición; cf. Arist., *Int.*, 1, 16 a 01 – 02. Así, por ejemplo, cambian los nombres pero no qué es un sustantivo; cf., Arist., *Int.*, 2, 16 a 19 – 21.

4. Si bien en las ciencias cabe el progreso, sólo hay dos posibilidades lógicas para la filosofía y ya fueron explotadas por Platón y Aristóteles. Para Platón nuestras Ideas expresan objetivamente la realidad; por lo tanto, hay sintonía y simetría entre lo *post rem* y lo *in re*. Sin embargo, según Aristóteles tal simetría, no existe; hay, todo lo más, un débil vínculo entre lo *in re* y lo *post rem* que se debe a nuestra imaginación. La ciencia constituye una progresiva adecuación al mundo real, pero esta tarea jamás se completará. Por un lado, porque dependemos de nuestra percepción, que es parcial. Por otro, pues nuestro lenguaje no consigue captar nunca la individualidad de las cosas, sino que siempre repunta hacia lo universal. Toda ciencia es de lo universal y necesario,[720] mientras que el mundo real está compuesto de singularidades, de individuos irrepetibles.[721]

No hay más posibilidades formales para la filosofía. O lo *post rem* se adecua a lo *in re* o no. O Platón, o Aristóteles. La mayoría de los filósofos han realizado sus especulaciones al modo de Platón. Incluso Nietzsche, quien lo critica,[722] a la hora de la verdad inaugura un absoluto (la *Voluntad de Poder*) y filosofa como Platón. Pero no hay un progreso para la filosofía.[723] Ocurre que las posibilidades lógicas de la metafísica han sido, son y serán sólo dos: o las palabras pueden ajustarse al mundo (*metafísica platónica*) o tal relación es algo que presuponemos, introducimos y construimos los seres humanos (*metafísica aristotélica*). Si creemos que vamos descubriendo teoremas y leyes científicas que ya estaban ahí, nuestra perspectiva será platónica. Sin embargo, si entendemos que las ciencias son construcciones transitorias a las que siempre les es inherente un cierto margen de error, invención y convención, entonces nuestra óptica será aristotélica. Ésta es más científica que la primera; sin embargo, paradójicamente, en la actualidad los científicos son más proclives al platonismo que al aristotelismo.

LOS TRATADOS Y LOS FRAGMENTOS.

5. Es casi imposible que una sola persona pudiera realizar las obra atribuidas a Aristóteles. Su *corpus* es el segundo más amplio de la Antigüedad (sólo superado por el de Galeno). Además, tanto por la variedad de temas como por la profundidad de cada uno de ellos resulta difícil imaginar que fuera obra de una única persona. Por ejemplo, la *Historia de los*

---

[720] Arist., *EN*, VI, 6, 1140 b 31 – 32; X, 10, 1180 b 15 – 16.; *de An*., II, 5, 417 b 22 – 24.

[721] Arist., *Mete*., VII, 13, 1038 b 10 – 13.

[722] Véase en opúsculo *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde* que forma parte del ensayo titulado *Götzen-Dämmerung*.

[723] La descripción kantiana, contenida en el prólogo a la segunda edición de la *KRV* (1787), según la cual el progreso se da en las ciencias mientras que la metafísica se ocupa siempre de los mismos tema, muestra la situación de la filosofía. No debe "medirse" lo filosófico por el patrón de las ciencias empíricas. El progreso no es una de sus características.

animales contiene tal número de observaciones que sería preciso vivir más de una vida humana para realizar tal compilación.[724]

Los tratados de Aristóteles pueden organizarse en función de tres áreas:

5.1. *Ciencias formales*.[725]

5.2. *Ciencias naturales*.[726]

5.3. *Saberes humanos*.[727]

La articulación entre los tratados de estas tres áreas es considerable.[728]

Desde luego, el tratado más general son las *Categorías*, que contiene el núcleo de la metafísica de Aristóteles. Todos los demás lo suponen.

EL CONOCIMIENTO.

6. Hay una enorme cantidad de temas abordados en los tratados aristotélicos. La mayoría fueron conocidos casi por primera vez en Europa gracias a las obras de Sto. Tomás. Pero éste no sabía griego; empleó las traducciones latinas no muy ortodoxas que Guillermo de Moerbeke. El pensamiento de Moerbeke era agustiniano (es decir, fue platónico). Como el traductor no entendía a Aristóteles, lo redujo al platonismo. De ahí que el aristotelismo de Sto. Tomás, quizás el más popular en Occidente desde el siglo XIII, se encuentre platonizado y sea incompatible con las *Categorías*. Este es el caso de la teoría del conocimiento, la cual casi nunca aparece correctamente descrita. Nos centramos sobre ella.

Aristóteles entendió que el género humano sólo podía conocer de tres maneras; mediante:

---

[724] Sarton (1965: 665-675).

[725] Compuesto por el *órganon*: *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos primeros*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*.

[726] Componen casi un tercio del *corpus aristotelicum*. Entre estos tratados destacan la *Física*, *Meteorológicos*, *Acerca del cielo*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Sobre el alma*, *Historia de los animales*, *Movimiento de los animales*, *Partes de los animales*, *Reproducción de los animales*, *Marcha de los animales* y los opúsculos de historia natural (como *Sobre la sensación*, *Sobre la memoria*, *Sobre el sueño*, etc.)

[727] Donde destacan especialmente la*Poética*, *Retórica*, *Política*, *Constitución de los atenienses*, *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *Magna Moral*.

[728] Por un lado, el primer libro de la parte primera del tratado biológico *Partes de los animales* introduce nociones propias de la *Física* y de la *Metafísica* (cosa que también ocurre con los opúsculos *Marcha de los animales* y el *Movimiento de los animales*). Por otro, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*, habitualmente clasificados entre los tratados lógicos, también puede ser incluidos entre los retóricos. En tercer lugar, el primer libro de la *Metafísica* pertenece a la historia de la física, mientras que el duodécimo es de física y los dos últimos son de crítica filosófica. En cuarto lugar, el tercer libro de la *Física* incluye una extensísima reflexión sobre la noción matemática de "infinito". En quinto lugar, *Sobre la generación y la corrupción* es una aplicación de lo físico sobre lo biológico., etc. La articulación intrínseca de todos estos tratados es manifiesta.

6.1. La *sensación* o (αἴσθησις).[729]

6.2. La *intuición* (νόησις).[730]

6.3. El *razonamiento discursivo* (διάνοια).[731]

La *sensación* es el modo más inmediato de conocer. Todos los seres humanos podemos percibir potencialmente lo mismo.[732] Pero, actualmente, cada uno está en un lugar determinado y percibe sólo su entorno más inmediato (es decir, algo único). Las sensaciones actuales son, por lo tanto, intransferibles. Para poder comunicar algún aspecto de las mismas es preciso la mediación del lenguaje.[733]

Lo mismo sucede con la *intuición.* La inteligencia es algo propio de cada persona e intransefrible. La deliberación y la abstracción no son idénticas en todos los seres humanos.[734] La razón anticipativa[735] existe en unos pocos hombres y muere con ellos.[736] No se comunica; sin embargo, los productos de su actividad sí son transmisibles. ¿Cómo? Mediante el lenguaje.

Por lo tanto, sólo hay una vía para transferir el conocimiento: el *razonamiento discursivo*. Este puede tratarse del *silogismo* (συλλογισμός)[737] o de la *inducción* (ἐπαγωγή). Pero el

---

[729] Bonitz (1961: 19 b). El término era muy frecuente en la Academia; cf. Ast (1908: I, 59). Chantraine remonta su derivación etimológica desde αἰσηθάνομαι y ἀίω (Chantraine, 1980: 39, 41).

[730] Bonitz (1961: 487 a 46). Se trata de otro sustantivo frecuente en los diálogos platónicos; cf. Ast (1908: I, 384). Acerca del origen etimológico de este término (y del siguiente) a partir de νόος, consúltese Chantraine (1980: 756).

[731] Bonitz (1961: 185 b 45). Al igual que los términos anteriores, se trata de otro sustantivo común muy usado por Platón; cf. Ast (1980: I, 488).

[732] Arist., *Int.*, 1, 16 a 06 – 09.

[733] Arist., *Int.*, 1, 16 a 03 – 04.

[734] De ahí la separación política entre amos y esclavos; cf. Arist., *Pol.*, I, 1254 b 20 – 23; I, 2, 1252 a 31-34.

[735] El sintagma es διάνοια προορᾶν; cf. Bonitz (1961: 185 b). Acerca del origen etimológico a partir de διά y νόος véase Chantraine (1980: 275, 756). Se trata de otro préstamos de la Academia; cf. Ast (1908: I, 488; III, 185).

[736] La diferencia entre el *entendimiento agente* y *paciente* fue interpretada de modo un tanto excéntrico por Averroes y Sto. Tomás. En realidad dice algo muy simple; atiéndase a Arist., *de An.*, III, 5, 430 a 22 – 25. Hay una inteligencia permanece separada, inmortal y eterna, impasible y sin mezcla, estando siempre *acto*. Y otra corruptible sin la que nada se intelige. Es decir, aun cuando él muriera y su talento se perdiera, los teoremas de Arquímedes persisten a través de los siglos y han influenciado el desarrollo de los matemáticos posteriores. La νόησις es la actividad deliberativa del genio, la cual muere con su vida. En cambio, lo creado, en cuanto que puede ser transmitido por el lenguaje permanece separado de su autor y es inmortal, pues subsistirá para siempre.

[737] Bonitz (1961: 711 b 49). El término es infrecuente en Platón, aunque ya lo empleara; cf. Ast (1908: III, 295). Acerca de su origen etimológico véase λέγω en Chantraine (1980: 645).

silogismo, con independencia de que sea *demostrativo* (ἀπόδειξις)[738] o *dialéctico* (διαλεκτικός),[739] precisa de *conocimiento simpliciter* (ἐπιστήμη ἁπλῶς).[740] Y éste viene dado por la *inducción*.[741]

7. La ciencia es posible, pero se basa en la *inducción*. Y *¿qué es la inducción?* El sustantivo ἐπαγωγή ha sido traducido de distintas maneras. A veces se emplea para ellos el sustantivo "comprobación".[742] Sin embargo, quizás ese vocablo resulte equívoco. Para *comprobar* es preciso ya haber probado, pero la ἐπαγωγή se define como una argumentación dialéctica[743] que parte de lo singular para mostrar una proposición universal.[744] Es decir, sirve para fundamentar una proposición formulada sólo como hipótesis (que, en general, no se entiende). De modo que no supone nada ya *probado*. Además, la ἐπαγωγή es una especie diferente de la demostración.[745] Así pues, traducir ἐπαγωγή como "comprobación" parece excesivo.

El término más pertinente (que nosotros hemos empleado) quizás sea el de "inducción". Éste, ciertamente, consiste en un método capaz de convertir una hipótesis en una regla general basándose sobre casos particulares. Ahora bien, en nuestros días, debido a su uso en las ciencias matemáticas, la *inducción* presume que los casos particulares de partida son siempre homogéneos. Así, en la inducción actual, para mostrar que una propiedad se aplica a una clase de elementos se prueba para el primero de ellos y, después, se demuestra que si tal propiedad pertenece a uno cualesquiera, también la posee el siguiente.[746] Esta no es la *inducción* para los antiguos:[747] en primer lugar, porque el contexto donde se utiliza como prueba no se restringe

---

[738] Bonitz (1961: 79 a 09). Al igual que en el caso anterior, es uso es bastante raro en los diálogos, cf. Ast (1908: I, 231). Acerca de su origen etimológico, véase ἀπό y δείκνῦμι en Chantraine (1980: 97, 257).

[739] Bonitz (1961: 183 a). La procedencia platónica del término es incuestionable; cf. Ast (1908: I, 482). Sobre su etimología, consúltese διά y λέγω en Chantraine (1980: 275, 645).

[740] Bonitz (1961: 076 a 56). Es decir, supone un *entrenamiento previo*: precisa del conocimiento del griego, de las nociones comunes a todas las ciencias, de los conceptos propios de la ciencia de la cual se trate, etc. El término aparece en la prosa de Platón; cf. Ast (1908: I, 795). Sobre su epistemología, véase ἐπίσταμαι y ἁπλόος en Chantraine (1980: 360, 97).

[741] Kal (1988: 27-31).

[742] Candel (1988: 89-90).

[743] Arist., *Top*., I, 12, 105 a 10 – 11.

[744] Arist., *Top*., I, 12, 105 a 12 – 14.

[745] Arist., *Top*., I, 12, 105 a 11 – 12.

[746] Goloviná (1981: 11-12); Sominski (1985: 13).

[747] Diógenes Laercio atribuye su empleo a Platón, de quien dice que empleaba en sus argumentos la *inducción doble*; cf. D.L. III, 53.1-2. Diógenes define la *inducción*, en general, como un discurso que partiendo de unas cosas ciertas va coligiendo e infiriendo otras semejantes a ellas; cf. D.L., III, 53.2-4. Pero subraya la existencia

al ámbito matemático;[748] y en segundo lugar, pues nunca se define previamente una "clase" de elementos. Para los antiguos la hipótesis que se desea convertir en una regla general admite ser fundada en virtud de:

7.1. Razonamientos triviales.

7.2. Casos particulares inmediatamente verificados a través de la observación directa.

7.3. Aspectos celebérrimos en cada época tomados de mitos y de personajes míticos de la literatura.

Aquí ni hay ningún condicionante previo, ni los ejemplos empleados deben obedecer un *principio de homogeneidad*. Esto, ciertamente, implica dos problemas: por un lado, el temor de que la hipótesis no sea válida para casos no analizados;[749] por otro, el hecho de que el material que puede entrar a formar parte en una *inducción* sea potencialmente infinito. ¿Como resuelve Aristóteles ambos problemas? A través de la figura del maestro. En el profesor la regla general que se pretende que el estudiante aprenda ya está en acto.[750] Él ya sabe lo que desea que el alumno aprenda y, además, sabe como transmitirlo. Por lo tanto elegirá en cada momento los ejemplos particulares más pertinentes (ya se trate de razonamientos triviales, de ejemplos procedentes de la observación empírica o de aspectos tomados de mitos o de personajes míticos populares).[751]

A pesar de que el escolasticismo haya sido muy proclive a ponderar la capacidad de abstracción humana en el aprendizaje,[752] Aristóteles desconfió de ella. ¿Por qué? Porque tal

---

de dos géneros: por un lado, el *retórico*, la cual expone parcialmente algo por lo que se pregunta; por otro, el *dialéctico*, que establece lo universal a través de lo particular; cf. D.L., III, 54.7-10. Este segundo género es el empleado sistemáticamente por Aristóteles.

[748] D.L., III, 53.5-54.7.

[749] Goloviná (1981: 11); Sominski (1985: 12).

[750] Kal (1988: 137, n. 79).

[751] La imagen que Aristóteles presenta es ésta: mientras el profesor realiza inadvertidamente una *inducción*, lo universal va cobrando forma imperceptiblemente en la memoria del alumno a base de ejemplos hasta que llega un punto en el que, al haber aceptado lo particular, el alumno cree que la regla ha sido demostrada; cf. Arist., *SE*, 15,174 a 33 – 37. En realidad, Aristóteles parte de un *a priori* académico: la relación entre de διάκρισις y σύξκρισις (Ast, 1908: II, 478; III, 291). Esa correspondencia es lo que permite que los aspectos que deja análisis de algo dentro de una ciencia pueda ser empleado en otra; la primera ciencia actúa como concausa o συναίτιος (Ast, 1908: III, 316); la segunda, como causa o αἰτία (Ast, 1908: I, 65); véase en concreto Pl. *Pol*., 281 d 08 – b 07. Acerca de su etimología consúltese αἴτιος en Chantraine (1980: 41).

[752] Tal ponderación se encuentra muy cercana a la que Platón realiza en los diálogos de su época adulta. El escolasticismo no difirió de la orientación neoplatónica expresada ya por Porfirio – según la cual, en materia de lógica era oportuno seguir a Aristóteles pero en lo relativo a la metafísica, la máxima autoridad era Platón; cf. Evangeliou (1996: 4-5, 9, 174). Ahora bien, obsérvese que, sin embargo, el Platón de los últimos diálogos también fue muy poco proclive a entender que la capacidad para abstraer fuera una constante del género humano; cf. Pl., *Sph*., 254 a 08 – b 01; *Pol*., 285 d 08 – 286 b 02, etc.

capacidad es inusual en la mayoría de las personas. Apenas si hay genios. Por lo tanto, el aprendizaje científico depende de la *inducción* (aunque no constituya el método adecuado para la investigación científica). Tal recurso pragmático cobra interés como útil para persuadir a aprendices (en concreto, jóvenes y sin experiencia).[753]

¿Cómo es posible que los mitos y los personales mitológicos puedan servir para la adquisición, la transmisión e incluso la prueba científica? Porque Aristóteles parte de la asimetría entre los dos tipos de sustancias y ocurre que el lenguaje (lo *post rem*) es universal y, por lo tanto, siempre será inadecuado para hablar de las cosas (lo *in re*), que siempre son singulares. Queda claro que una otra vez volvemos al capítulo quinto de las *Categorías*.

EL HILEMORFISMO.

8. Aristóteles en el segundo libro de la *Física* remite la explicación de un fenómeno a la teoría (anteriormente citada)[754] de las cuatro causas:[755]

8.1. *Material* (o constituyente de lo que algo está hecho).[756]

8.2. *Formal* (es decir, modelo, configuración o esencia que define algo como perteneciente a una clase de objetos).[757]

8.3. *Eficiente* (o sea, origen del movimiento o del reposo de algo).[758]

8.4. *Final*, es decir, objetivo por lo que algo se realiza.[759]

Por ejemplo, imaginemos la escena de una madre dando de comer a su hijo. La cuchara que usa estará hecha de madera o plástico (c. *material*), tiene forma de cuchara (c. *formal*), la mueve una mujer (c. *eficiente*) y su objetivo es alimentar a su niño (c. *final*).

Esta teoría se aplica a cualquier fenómeno ya sea físico, biológico, legal, etc. Como en la *Fisica* las dos causas primordiales son la material y la formal, durante los escolásticos denominaron "hilemorfismo" a la filosofía de Aristóteles. Esto fue caracterizar el todo por una mínima parte, pues, por ejemplo, en el ámbito jurídico son de mayor interés las causas eficiente y final (dado que la primera indica quién es el agente material de un delito y la segunda el móvil del mismo). Si en lo físico-biológico la causa formal y final se encuentran íntimamente

[753] Véase apartados 2.8-2.10.

[754] Arist., *Top.*, I, 2, 157 a 18 – 20; I, 12, 105 a 16 – 19; I, 14, 164 a 12 – 13; VIII, 1, 156 a 03 – 09, etc.

[755] Arist., *Ph.*, II, 3, 194 b 21 – 24.

[756] Arist., *Ph.*, II, 3, 194 b 24.

[757] Arist., *Ph.*, II, 3, 194 b 26 – 27.

[758] Arist., *Ph.*, II, 3, 194 b 29 – 30.

[759] Arist., *Ph.*, II, 3, 194 b 32 – 33.

relacionadas, en cambio en la jurisprudencia hay un vínculo entre la eficiente y la final.[760]

Aun cuando la *causa final* sea la más importante (pues nos indica *por qué* ha ocurrido un fenómeno),[761] Aristóteles añade a los cuatro sentidos en que cabe decir que "algo causa otra cosa" otros dos más: el *azar*[762] (que puede sobrevenir a cualquier individuo y en cualquier circunstancia)[763] y la *necesidad* (propia de fenómenos que se producen sin finalidad alguna).[764]

Así su teoría permite distinguir, por un lado, entre *fenómenos necesarios* y *azarosos* y, por otro, dentro de los primeros, entre *teleológicos* y *no-teleológicos*. Es decir, la "teoría de las cuatro causas" sólo tiene como dominio el ámbito de los fenómenos *necesarios y teleológicos*. El "hilemorfismo" es sólo una denominación medieval para caracterizar un ámbito (el de los fenómenos *necesarios y teleológicos de la física*). En el siguiente cuadro queda claro lo que pretendemos explicar.

<table>
<tr><th>FENÓMENOS</th><th>¿POSEEN FINALIDAD?</th><th>CAUSA</th><th colspan="2">DENOMINACIÓN MEDIEVAL</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Necesarios</td><td rowspan="2">SI (Fenómenos teleológicos)</td><td>material y formal</td><td>hilemorfismo</td><td rowspan="2">teoría de las cuatro causas</td></tr>
<tr><td>eficiente y final</td><td>–</td></tr>
<tr><td rowspan="2">NO (Fenómenos no teleológicos)</td><td>necesidad</td><td>–</td><td>–</td></tr>
<tr><td>Azarosos</td><td>azar</td><td>–</td><td>–</td></tr>
</table>

Así fue como su concepción se alejó de la religión, la mitología homérica y el pensamiento arcaico.[765] Aristóteles quizás fue el primer científico en sentido contemporáneo. Por un lado, no creyó que la realidad estuviera ultradeterminada. El pensamiento humano es finito y limitado, pero ya no en relación con el divino. Ocurre que en el mundo existe el azar,

---

760 Así, la responsabilidad jurídica de un crimen recae sobre quien comete la acción (c. eficiente) con miras a un móvil (c. final), no sobre sus padres (por haberlo engendrado), ni sobre las condiciones de su infancia, su dieta alimenticia, etc.

761 Arist., *Ph*., II, 3, 194 b 19 – 20.

762 Arist., *Ph*., II, 5, 197 a 08 – 09.

763 Arist., *Ph*., II, 5, 196 b 27 – 29.

764 Lo *accidental* que se da de manera constante y que no por ello no deja de darse es necesario. Ahora bien, no tiene por qué obedecer a un plan; así, la lluvia no cae regularmente para algo, sino por necesidad; cf. Arist., *Ph*., II, 8, 198 b 16 – 19 y *GA*, V, 1, 778 a 30 b 01. Adviértase cómo, también, hay cosas sin causa material; cf. *Metaph*., VIII, 4, 1044 b 06 – 08.

765 Dodds (1992: 41).

el cual no es controlable; tampoco puede ser anticipado (ni siquiera lógicamente).[766] Así se desmonta el mecanismo explicativo de la μοῖρα. y, por otro, quedan limitadas las posibilidades de los saberes humanos.[767]

[766] Casas (2009: 51-60).

[767] Añádase que el conocimiento siempre será deficiente incluso para explicar los fenómenos necesarios y teleológicos, pues el mundo está constituido por individuos y, sin embargo, el lenguaje siempre repunta a lo universal.

EPÍLOGO.

Quienes creen que las ciencias y la filosofía aparecieron como reacción contra la religión y la mitología, se equivocan. Esta ilusión académica fue invención de renacentistas y decimonónicos. En base a las fuentes antiguas que han llegado hasta nuestra época, la religión griega poseía características lógicas que contribuyeron al origen de las ciencias y la filosofía. Ahora bien, quienes sostienen que la religión tenía un papel fundamental en los saberes del siglo IV a.C., también yerran. Aristóteles manifiesta explícitamente que si bien tanto la mitología como la religión contenían un rastro de verdad, eran ya en sus días formas de persuasión para la multitud y no una fuente de conocimiento adecuada a la investigación científica.

Imaginar que la filosofía debe seguir un curso semejante al de las ciencias formales y empíricas es una idea aparentemente razonable, pero hipotética. La noción de "progreso" es extraña en lo filosófico. La tecnología y las ciencias progresan, pero los saberes humanos no tienen por qué. Platón y Aristóteles perfilaron por primera vez las únicas dos posibilidades lógicas de la metafísica: o hay simetría entre las cosas y el lenguaje (*opción platónica*) o no la hay (*alternativa aristotélica*). No hay ninguna otra posibilidad lógica. A pesar de que las instituciones de filosofía deseen olvidar a los dos filósofos capitales y crean que su obra está *démodé*, aquéllos constituyen el pasado, el presente y el futuro de la especialidad. Los demás "filósofos" que el mundo ha conocido han tendido a inventar algún absoluto que, formalmente, es empleado como las Ideas por Platón. Sin embargo, el curso de las ciencias y las tecnologías se orientó en virtud del marco ofrecido por Aristóteles.

Ahora bien, identificar la esencia de lo filosófico con temas de talante ético-político es una degradación retórica, presente como moda ya en el siglo V a.C., que ha llegado hasta nuestros días. La ética y la política son objetos de lo retórico, no de lo metafísico. El filósofo debería evitar travestirse de periodista, pues lo mudable tampoco es objeto de su pensamiento. No obstante, si se aviene a ello a tanto por palabra, al menos debería ser siempre consciente de cuál es su objeto real y cuál es, sin embargo, la mercancía que vende. Pero esta conciencia tampoco suele ser común en una disciplina que parece haberse convertido en la homeopatía de su propia especialidad.

Arnhem, 30 de septiembre del 2009.

BIBLIOGRAFÍA.

1. NOTACIÓN.

(B) = *Collection des Universités de France. Publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, París.
(CP) = *Clásicos Políticos*, colección publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
(L) = *The Loeb Classical Library*, Londres y Nueva York.
(OCT) = *Oxford Classical Texts*, Oxford.
(T) = *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig y Stuttgart (Munich y Leipzig desde 1999).

2. ANTIGUA.

Ael. = *Aelianus sophista.*
Dilts, M.R., Leipzig (T) 1974.
VH = Varia historia.
Arist. = *Aristoteles philosophus.*
Ross, W.D., Oxford 1964 [1968].
APo. = Analytica posteriora.
Minio-Paluello, L., Oxford (OCT) 1956 [1974].
Cat. = Categoriae.
Int. = de interpretatione.
Ross, W.D., Oxford (OCT) 1956 [1963].
de An. = de anima.
Walzer, R.R. y Mingay, J.M., Oxford (OCT) 1991.
EE = Ethica Eudemia.
Susemihl, F. y Apelt, O., Leipzig (T) 19123.
EN = Ethica Nicomachea.
Tovar, A., Madrid (CP) 1948.
Ath. = Atheniensium respublica.
Moraux, P., París (B) 1965.
Cael. = de caelo.
Jaeger, W., Oxford (OCT) 1957 [1973].
Metaph. = Metaphysica.
Louis, P., París (B) 1982.
Mete. = Meteorologica.
Louis, P., París (B) 1956.
PA = de partibus animalium.
Louis, P., París (B) 1961.
GA = de generatione animalium.
Mugler, Ch., París (B) 1966.
GC = de generatione et corruptione.
Ross, W.D., Oxford (OCT) 1950 [1973].
Ph. = Physica.
Aubonnet, J., París (B) 1960-89, 3 vols.
Pol. = Politica.

Kassel, R., Oxford (OCT) 1965 [1968].

Po. = Poetica.

Ross, W.D., Oxford (OCT) 1959 [1969].

Rh. = Rhetorica.

Ross, W.D., Oxford (OCT) 1958 [1970].

Top. = Topica.

SE = Sophistici elenchi.

Cic. = *Cicero, Marcus Tullius orator et philosophus.*

Ax, W., Leipzig (T) 1938 [1969].

Diu. = de diuinatione.

D. L. = *Diogenes Laertius biographus.*

Marcovich, M., Stuttgart - Leipzig (T) 2001.

(cit. sólo por n.). = *Vitae philosophorum.*

Emp. = *Empedocles poeta philosophus.*

Diels, H. y Kranz, W., Vorsokr.7 1, p. 276 (cit. por letra y n.).

E. = Euripides tragicus.

Diggle, J., Oxford (OCT) 1981-94, 3 vols.

Hipp. = Hippolytus.

Hdt. = *Herodotus historicus.*

Hude, C., Oxford (OCT) 1908 [1970-72], 2 vols.

Hes. = *Hesiodus epicus.*

Solmsen, F., Oxford (OCT) 1990.

Th. = Theogonia.

Hp. = *Hippocrates medicus.*

Jouanna, J., París (B) 1988-96.

Aër. = de aëre, aquis, locis.

de Arte.

VM = de uetere medicina.

Hom. = *Homerus epicus.*

Monro, D.B. y Allen, T.W., Oxford (OCT) 1912 [1969-74], 4 vols.

Il. = Ilias.

Od. = Odyssea.

Iambl. = *Iamblichus philosophus.*

Des Places, É., París (B) 1989.

Protr. = Protrepticus.

Isoc. = *Isocrates orator.*

Mathieu, G. y Brémond, E., París (B) 1928-62 (los discursos cit. por n. y párr.)

Philostr. = *Philostratus sophista.*

Wright, W.C., Londres (L) 1921 [1952].

VS = Vitae Sophistarum.

Pi. = *Pindarus lyricus.*

Snell, B. y Maehler, H., Leipzig (T) 19878.

N. = Nemea.

Pl. = *Plato philosophus.*

Burnet, J., Oxford (OCT) 1900-1907 [1967].

Ap. = Apologia.

Cra. = Cratylus.

Euthd. = Euthydemus.

Euthphr. = Euthyphro.

Hp.Ma., Mi. = Hippias Maior, Minor.

Io. = Ión.

La. = Laches.

Ly. = Lysis.

Phd. = Phaedo.

Phdr. = Phaedrus.

Prt. = Protagoras.

R = Respublica.

Ti. = Timaeus.

Dodds, F.R., Oxford 1959 [1992].

Grg. = Gorgias.

Des Places, E. y Diès, A., París (B) 1951-56.

Lg. = Leges.

Bluck, R.S., Cambridge 1961.

Men. = Meno.

Diès, A., París (B) 1923.

Prm. = Parmenides.

Diès, A., París (B) 1925.

Sph. = Sophista.

Diès, A., París (B) 1926.

Tht. = Theaetetus.

Diès, A., París (B) 1935.

Plt. = Politicus.

Porph. = *Porphyrius Tyrius philosophus.*

Busse, A., CIAG 4, 1887.

in Cat. = in Aristotelis Categorias commentarium.

Sen = *Seneca, L. Annaeus philosophus latinus.*

Reynolds, L.D., Oxford (OCT) 1965.

Ep. = Epistulae.

Gercke, A., Leipzig (T) 1907 [1967].

QN = Quaestiones naturales.

Simp. = *Simplicius philosophus.*

Diels, H., CIAG 9-10, 1882-95.

in Ph. = in Aristotelis Physica commentaria.

Stob. = *Stobaeus, Iohannes anthologus.*

Wachsmuth, C. y Hense, O., Berlín 1884-1912, 5 vols. (cit. por n.).

Flor. = Florilegium.

Str. = *Strabo geographus.*

Aujac., G., Lasserre, F. y Baladié, R., París (B) 1966-96 (lib. 1-12).

Jones, H.I., Londres (L) 1924-32 (restantes lib.).

Suet. = *Suetonius historicus et grammaticus latinus.*

Bassols de Climent, M., Madrid (CH) 1964-70, 4 vols.

Vesp. = Vespasianus.

Them. = *Themistius sophista.*

Schenkl, H., Downey, G. y Norman, A.F., Leipzig (T) 1965-71, 3 vols.

Or. = Orationes.

Th. = *Thucydides historicus.*

Romilly, J., Bodin, L. y Weil, R., París (B) 1953-72, 5 vols.

Hude, C., Leipzig (T) 1927.

Vitr. = *Vitruuius scriptor de architectura latinus.*

Krohn, F., Leipzig (T) 1912.

X. = *Xenopho historicus.*

Marchant, E.C., Oxford (OCT) 1901-21 [1968-71], 5 vols.

An. = Anabasis.

Mem. = Memorabilia.

Oec. = Oeconomicus.

3. AUXILIAR.

Adam, Ch. y Tannery, P. (1966): *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris.

Adorno, T. W. (1983): *Terminología filosófica I*, Taurus, Madrid [1973].

S. Agustín, *Obras completas.*, B.A.C., Madrid. (*Confesiones* = *Conf.*)

Ardaillon, E. (1897): *Les Mines du Laurion dans l'Antiquité*, Fontemoing, Paris.

Ast, G. A. F. (1908): *Lexicon Platonicum: sive, vocum Platonicarum index*, H. Barsdorf, Berlin [1834–1839].

Ayer, A. J. (1986): *Lenguaje, verdad y lógica*, Planeta, Barcelona [1976].

Bernabé Pajares, (2002): *Filóstrato: Vida de Apolonio de Tiana*, Gredos, Madrid.

Bonitz, H. (1961): *Index Aristotelicum*, Berlin, [1871].

Bowra, C. M. (1930): *Tradition and Design in the Iliad*, Clarendon, Oxford.

Boyer, C. B. (1987): *Historia de la matemática*, Alianza, Madrid [1968].

Braun, T. F. R. G. (2008), "The Greeks in the Near East" y "The greek debt to Egypt" en Boardman J. y Hammond, H. G. L. (eds.) (2008) *The Cambridge Ancient History. III-3. The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries b.c.* Cambridge University Press, Cambridge [1928].

Burnet, J. (1929): *Essays and addresses*, Chatto & Windus, London.

Candel Sanmartín, M. (tr.): (1988): *Aristóteles: Tratados de Lógica (Órganon)*, Gredos, Madrid.

Carnap, R. (1965): "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en Ayer A. J. (1965): *El positivismo lógico*, FCE, México.

Casas, J. P.:

– (2007): "Lógica y ontología en Aristóteles", *Punica Fides*, 8 y 9.

– (2008a): "El *electrum*. Tecnología del metal en la Antigua Grecia", *ACTA*, 47, Madrid.

– (2008b): "Platonismo, aristotelismo y tecnología naval en el siglo V a.C.", *ACTA*, 48, Madrid.

– (2009): "Los futuros contingentes y *De Interpretatione* IX", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 26: 51-61.

Chadwick, (1987): *El mundo micénico*. Alianza Editorial. Madrid.

Chantraine, P. (1980): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris [1968, 1970, 1974, 1977].

Cornford, F. M. (1988): *Principium spientiae*, Visor, Madrid [1952].

Dodds, E. R. (1993): *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid [1951].

Fowler, D. H. (1999): *The mathematics of Plato's Academy : a new reconstruction*, Clarendon Press, Oxford [1987].

Goldhill, S. (2002): *The invention of prose*, Oxford University Press, Oxford.

Goloviná, L. I. y Yaglóm, I. M. (1981): *Inducción en la geometría*, MIR, Moscú, [1976].

Goodchild, P. (1985): *Oppenheimer*, Salvat, Barcelona.

Gougenheim, S. (2010): *Aristóteles y el Islam*, Gredos, Madrid.

Goulemot, J. M. y Launay, M. (1969): *El siglo de las luces*, Guadarrama, Madrid, [1968].

Guthrie, W. K. C.

– (1956): *Plato. Protagoras and Meno*, Penguin Books, Harmondworth.

– (1971): *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge.

– (2009): *Historia de la Filosofía Griega*, 6 vols. RBA, Madrid.

Hackforth, R., "The Story of Atlantis: Its purpose and Its Moral", *The Classical Review*, Vol. 58, No. 1, (1944): 7-9.

Harris, M. (1990): *Antropología cultural*, Alianza, Madrid [1980].

Haslam, M. W., "A Note on Plato's Unfinished Dialogues", *The American Journal of Philology*, Vol. 97, No. 4 (1976): 336-339.

Heath, T. (1921): *A history of greek mathematics*, Clarendon Press, Oxford.

Heidel, A. (1941): *Hippocratic medicine, its spirit and method*, Columbia University Press, New York.

Herrero Llorente, V. J. (1992): *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid.

Hierro S. P., J. (1982): *Principios de la filosofía del lenguaje: 2. Teoría del significado*, Madrid, Alianza.

Hussey, G. B., "The Incorporation of Several Dialogues in Plato's 'Republic'", *The Classical Review*, Vol. 10, No. 2, (1896): 81-85.

Jaeger, W. :

– (2001) *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de cultura económica, México [1923].

– (2004) *Paideia*, FCE, México [1936].

Kahn, Ch. H. (1996): "Did Plato write socratic dialogues?" en Benson, H. H. (ed.) (1992): *Essays on the philosophy os Socrates*, Clarendon Press, Oxford, 35-52.

Kal, V. (1988): *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, Brill, Leiden.

Kirk y Raven (1981): *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid [1966].

Kneale, W., & Kneale, M. (1980): *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid [1962].

Kristeller, P. O. (1993): *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de cultura económica, México [1979].

Kuhn, T. S., (1987): *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México [1962].

Lasserre, F. (1987): *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte : temoignages et fragments*, Bibliopolis, Napoli.

Lesky, A. (1989): *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid.

Lévy-Bruhl, L. (1978): *La mitología primitiva*, Península, Barcelona [1935].

Liddel, H. G., Scott, R., McKenzie, R. y Jones, H. S. (1996): *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

Lisi, F. (2007): *Platón: Leyes I-V*, Gredos, Madrid [1982].

Livio, M. (2002): *The Golden Ratio: The Story Of Phi*, Broadway books, New York.

Llanos, A. (1969): *Los filósofos presocráticos*, Juarez, Buenos Aires.

López Férez, J. A. (1988): "Mitos en la obras conservadas de Eurípides" en López Férez, J. A. (ed.) (1988):

Historia de la Literatura Griega, Cátedra, Madrid.

Mann, W-R. (2000): *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and Their Context*. New Jersey.

Marx, K. & Engels, F. (1990): *Manifiesto del Partido Comunista*, MIR, Moscú.

Mayer, H., "Karl Marx und die Literatur" en Raddatz, F. J (1969): *Marxismus und Literatur. Eine Dokumentation in Drei Bänden*, III, Reinbeck.

Moreau, J. (1972): *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires [1962].

Mullach, F. W. A. (1867): *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Firmin-Didot, Paris.

Murray, G. (1934): *The Rise of Greek Epic*, Clarendon Press, Oxford.

Musil, R., (1922): "La Europa desamparada" en Musil, R., (1995): *Ensayos y conferencias*, Visor, Madrid.

Nietzsche, F.:

– (1882): "Die fröhliche Wissenschaft" en Colli, G. y Montinari, M (2001): *Nietzsche: kritische gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin.

– (1886): "Jenseits von Gut und Böse"

Oakeshott, M.: "La actividad del historiador" en Oakeshott, M. (2000): *El racionalismo en política y otros ensayos*, Fondo de cultura económica, México [1962].

Onians, J. (1996): *Arte y pensamiento en la época helenística*, Alianza, Madrid [1979].

Peters, F. E. (1968): *Aristotle and the arabs*, ULP, New York.

Pollitt, J., J. (1989): *El arte helenístico*, Nerea, Madrid [1986].

Popper, K. R.,;

– (1982): *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid [1934].

– (1992): *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid [1961].

Prantl, K. (1861): *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig.

Reinhardt, F. y Soeder, H. (1984): *Atlas de matemáticas. I. Fundamentos, álgebra y geometría*, Alianza, Madrid [1974].

Robert Crusius, E. (1999): *Literatura europea y Edad Media latina*, fondo de cultura económica, México [1948].

Rodríguez Adrados, F. (1999): *Historia de la lengua griega*, Gredos, Madrid.

Ruiz de Elvira, A. (1982): *Mitología clásica*, Gredos, Madrid.

Sarton, G. (1959-1965): *Historia de la ciencia I y II*, Eudeba, Buenos Aires [1952].

Shaff, A. (1988): *Historia y verdad*, Grijalbo, Barcelona [1974].

Sominski, I. S. (1985): *Método de inducción matemática*, MIR, Moscú, [1975].

Stierlin, H. (2001): *Grecia. De Micenas al Partenón*, Taschen, Madrid.

Villar, F. (1971): *Lenguas y pueblos indoeuropeos*, Istmo, Madrid.

Wolman, B. B. (1981): *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología*, Martínez Roza, Barcelona.

ÍNDICE DE PERSONAJES ANTIGUOS.

S. Agustín, 12
Alberto Magno, 46
Alcimo, 71
Alcmeón, 43
Alejandro de Afrodisia, 93
Alejandro Magno, 93
Amiclas, 70
Amintas II, 93
Anaxágoras, 33, 40, 44, 47, 49, 55
Anaximandro, 27, 33, 34, 39
Anaxímenes, 27, 34, 38, 39
Anfínomo, 70
Antístenes, 63
Aristarco, 69
Aristipo, 63
Aristóteles, 6, 11-13, 15, 17, 20-24, 27, 29, 32-43, 45-50, 52, 53, 55-58, 60, 62-64, 66, 67, 70, 71, 73, 77, 91-99, 101-105, 112, 113
Arquímedes, 27, 36, 99
Artabano, 28
Asclepíades, 70
Ateneo, 70
Averroes, 99
Bías, 27
Boecio, 11
Calcidio, 11
Cleóbulo, 27
Clístenes, 50
Córax, 51
Coriscos, 70
Cratilo, 60, 70, 72
Demócrito, 18, 33, 35, 39-41, 43, 44, 47-49, 59, 91
Demóstenes, 51, 63
Dinóstrato, 70
Diógenes Laercio, 34, 49, 71, 72, 101
Éforo, 16, 50
Empédocles, 33, 34, 40, 41, 44, 45, 48, 49, 53, 78, 79
Epaminondas, 24
Epaulino, 28
Epeménides, 38
Epicarmio, 71
Epicuro, 15, 47, 48, 91
Erastos, 70
Eratóstenes, 69
Espeusipo, 94
Esquilo, 25, 30, 56, 58, 64
Esquines, 51
Estobeo, 59
Euclides de Alejandría, 18, 70
Euclides de Megara, 63
Eurípides, 58, 83
Ferécides, 38
Filipo, 21, 66, 70
Filóstrato, 50, 53, 111
Galeno, 9, 98
Gorgias, 17, 49-51, 53, 55, 63, 64, 66, 110
Helicón, 70
Heráclito, 33, 37, 39, 47, 55, 60, 70, 74, 96
Hermótimo, 44, 70
Heródoto, 9, 10, 16, 27, 28, 55, 56, 59
Hesíodo, 8, 25, 26, 42, 44, 58, 80, 81, 83
Hipaso, 39
Hipócrates, 9, 15, 18, 20, 22, 24, 28, 47, 48, 53, 55, 70, 92
Homero, 7, 8, 25, 26, 33, 35, 54, 57, 58, 80
Isócrates, 17, 51, 53, 63-66
Jenócrates, 94
Jenófanes, 37, 39
Jenofonte, 10, 31, 53, 58-60
Jerjes, 50, 56
Leodamas, 70
León, 70
Leucipo, 33, 41, 43, 44, 49
Lisias, 51, 63, 64
Lucrecio, 47, 48, 91
Meliso, 35, 37, 39, 47, 49
Menecmo, 70
Menedemo, 70
Moerbeke, 12, 98
Museo, 38
Neco II, 27
Neocleides, 70
Nicómaco, 62, 93, 98
Parménides, 21, 33-35, 37, 39, 42, 47, 49, 72
Periandro, 27
Pericles, 29, 50, 57, 59, 64
Píndaro, 8, 76
Pítaco, 27
Pitágoras, 17, 27, 77, 78
Platón, 6, 8, 10-13, 16, 18, 20, 21, 24, 29, 31, 32, 34, 46, 49-53, 58-66, 69-78, 80-82, 85, 86, 88, 91, 93-95, 97, 99-102, 105, 113
Porfirio, 102
Pródico, 53, 54, 59
Protágoras, 49, 50, 52, 53, 60-63
Psiamético I, 27
Querisofonte, 28
Quilón, 27
Reco, 28
Séneca, 16, 50
Sexto Empírico, 53
Simplicio, 34, 40, 42
Sócrates, 6, 9, 10, 31, 33, 34, 44, 49-51, 53, 54, 56, 58-64, 70-72, 74-78, 81
Sócrates "El Joven", 70
Solón, 27, 28, 50
Tales de mileto, 27, 33, 38
Teéteto, 60, 70, 72
Temistio, 33
Temístocles, 30, 50
Teodoro, 28, 70
Teofrasto, 34
Teudio, 70
Tisias, 51
Tucídides, 20, 26, 29, 55, 57, 59, 64
Vitruvio, 91
Zenón de Elea, 34, 63